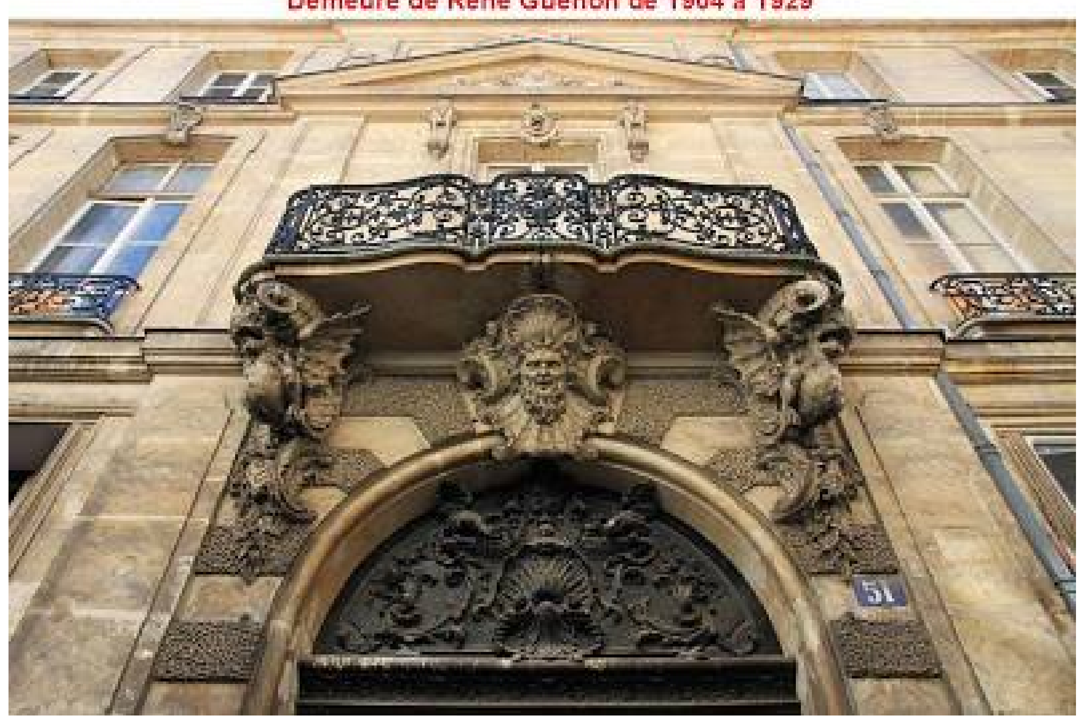
RECOPILACIÓN



RENÉ GUÉNON

**NOTA: LA PRESENTE ES UNA TRADUCCIÓN DE LA OBRA:
RENÉ GUÉNON, *RECUEIL*, ROSE-CROSS BOOKS, TORONTO, 2012. A EXCEPCIÓN DE LA MAYOR PARTE DEL PRÓLOGO**

RECUEIL, Rose-Cross Books, Toronto, 2013 (Introducción de Mircea Tamas). http://recueil.rose-crossbooks.com/. Recopilación de 25 artículos y 82 reseñas, aparecidos en muy diversas revistas, que permanecían todavía sin recopilar, a pesar de cumplirse ya 66 años desde el fallecimiento del autor. La obra de René Guénon está en Canadá en el dominio público, lo que permite la edición de esos escritos difícilmente hallables. Cinco partes de esta compilación se han publicado en italiano en cinco diferentes volúmenes.

PRIMERA PARTE: ORIENTE Y OCCIDENTE

I. Oriente y Occidente (*Le Radeau*, enero de 1925).

II. Terrenos de entendimiento entre Oriente y Occidente (*La Revue Hebdomadaire*, enero de 1927).

III. Las Doctrinas Hindúes (*La Revue Bleue*, marzo de 1924).

IV. La Constitución del ser humano y su evolución póstuma según el Vedanta (*La Gnose*, septiembre a diciembre de 1911, firmado *T Palingénius*).

V. Las influencias modernistas en India (*FAM*, julio y diciembre de 1913).

VI. El Esoterismo del Grial (*Les Cahiers du Sud*, n° spécial *Lumière du Graal,* noviembre de 1951).

VII. ¿Hay aún posibilidades iniciáticas en las formas tradicionales occidentales? (*Memrah*, 1935).

VIII. La Plegaria y la Encantación (*La Gnose*, enero de 1911, firmado *T Palingénius*).

IX. « La Oración del Corazón» (Carta a Vasile Lovinescu, El Cairo, 29 de septiembre de 1935).

Reseñas

Laird, J. – *Problems of the self (Problemas del Sí)* (*Revue philosophique*, mayo de 1919).
Wildon Carr, H. – *The interaction of mind and body (La interacción del espíritu y del cuerpo)* (*Revue philosophique*, julio de 1919).
Thomas, F. W. – *Indian ideas of action and their interest for modern thinking (Las ideas indias de la acción y su interés para el pensamiento moderno)* (*Ibid*.).
Dawes Hicks, G. – *The « modes » of Spinoza and the « monads » of Leibnitz (Los « modos» de Spinoza y las «mónadas» de Leibnitz)* (*Ibid*.).
Wallace S.J., W. – *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes (Revue de philosophie*, marzo-abril de 1922).
Masson-Oursel, P. – *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (*Revue de philosophie*, enero-febrero de 1923).

Piobb, P. V. –*Le secret de Nostradamus et de ses célèbres prophéties du XVII*[e] *siècle* (*Vient de paraître*, noviembre de 1927).

SEGUNDA PARTE: EL CENTRO ESPIRITUAL Y EL MUNDO

I. Los Centros Iniciáticos (*Bulletin des Polaires*, 1931).

II. El Rey del Mundo (*Cahiers du mois*, febrero-marzo de 1925).

III. El Cristo Sacerdote y Rey (*Le Christ-Roi*, mayo-junio de 1927).

IV. El Dalai-Lama (*La Gnose*, marzo de 1910, firmado T Palingénius).

V. Las Dualidades Cósmicas (*Études Traditionnelles* -en adelante*, ET-,* enero a junio de 1972).

VI. Las "influencias errantes" (*ET*, marzo-abril de 1962).

Reseñas

Jones, E.E.C. – *Practical dualism (Le dualisme pratique)* (*Revue philosophique*, julio de 1919).
Alexander, S. – *Space-time (L'espace-temps)* (*Ibid*.).
Bosanquet, B., Pringle-Pattison, A.S., Stout, G.F., Haldane (Lord) – *Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being?* (*Ibid*.).
Stebbing, L. S. – *The philosophical importance of the verb « to be »* (*Ibid*.).
Whitehead A.-N., Lodge O. (sir), Nicholson J.-W., Head H., Stephen A., Wildon Carr H. – *Time, space and material: are they, and if so in what sense, the ultimate data of science?* (*Revue philosophique*, marzo-abril de 1920).
Galli, E. –*Nel dominio dell'«io»* (*Revue philos.*, mayo-junio de 1921).
Jakubisiak, A. – *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (*Vient de paraître*, mayo de 1928).

TERCERA PARTE: TRADICIÓN Y SIMBOLISMO

I. La Religión y las religiones (*La Gnose*, septiembre-octubre de 1910, firmado *T Palingénius*).

II. El Simbolismo de la Cruz (*La Gnose*, febrero a junio de 1911, firmado *T Palingénius*).

Reseñas

Matthews, W. R. – *The moral argument for theism (l'argument moral en faveur du théisme)* (*Revue philosophique*, julio de 1919).
Taylor, A. E. – *The philosophy of Proclus (La philosophie de Proclus)* (*Ibid*.).
Russel, B. – *On propositions; what they are and how they mean (Des propositions; ce qu'elles sont et ce qu'elles signifient)* (*Revue philosophique*, marzo-abril de 1920).
Goldziher, I. – *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (*Revue de philosophie*, septiembre-octubre de 1921).
Perier, A. – *Yahyâ ben Adî; un philosophe chrétien du X*[e] *siècle* (*Revue de philosophie*, noviembre-diciembre de 1923).

Stoddard, L. – *Le Nouveau Monde de l'Islam* (*Ibid*.).
Carra de Vaux (baron) – *Les Penseurs de l'Islam. I. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique – II. Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles* (*Ibid*.).
Finot, L. – *La Marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra),* poème sanscrit de Çântideva (*Ibid*.).
Senart, E. – La Bhagavad-Gitâ (*Ibid*.).
Finot, L. – *Les Questions de Milinda; Milinda-pañha* (*Ibid*.).
Carra de Vaux (baron) – *Les Penseurs de l'Islam. III. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence* (*Revue de philosophie*, enero-febrero de 1924).
Avalon, A. et Avalon, E. – *Hymnes à la Déesse* (*Ibid*.).
Groslier, G. – *La Sculpture Khmère ancienne* (*Vient de paraître*, febrero de 1926).*Le poète tibétain Milarépa, ses crimes, ses épreuves, son nirvana* (*Les Cahiers du mois*, junio de 1926).
Lanoë-Villene, G. – *Le Livre des Symboles, dictionnaire de symbolisme et de mythologie* (Lettres A-B) (*Vient de paraître*, avril 1928).Lanoë-Villene, G. – *Le livre des symboles, dictionnaire de symbolisme et de mythologie* (Lettre C) *Vient de paraître*, diciembre de 1929).
Sakurazawa, N. – *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient* (*Revue de philosophie*, enero-febrero de 1936).
Davids (Mrs), R. – *The Minor Anthologies of the Pali Canon. Part. I. Dhamenapada: Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha: The Text of the Minor Sayings* (*Ibid*.).
Steinilber-Oberlin, E. – *Les sectes bouddhiques japonaises* (*Ibid*.).Wirth O. – *Le Pouvoir créateur* (*Études Traditionnelles*, noviembre de 1936).Persigout G. – *L'Enfer et les religions du salut* (*Ibid*.).

CUARTA PARTE: LA FRANCMASONERÍA

I. Una vertiente poco conocida de la obra de Dante (En *La France Antimaçonnique*, octubre de 1911 –en adelante *FAM*-, no firmado).

II. El Esoterismo de Dante (En la *FAM*, marzo de 1914, firmado *Le Sphinx*).

III. La Iniciación Masónica del H.·. Bonaparte (En la *FAM*, enero de 1912, Firmado Clarin de la Rive).

IV. El Régimen Escocés Rectificado (En la *FAM*, agosto de 1913 –no firmado- y 19 y 26 de enero de 1914 - firmado *Le Sphinx*-).

Respuestas a preguntas aparecidas en The Speculative Mason.

QUINTA PARTE: LA CRISIS DEL MUNDO MODERNO

I. Los neoespiritualistas (*La Gnose*, agosto a noviembre de 1911, y febrero de 1912, firmado *T Palingénius*).

II. Reflexiones sobre el "poder oculto" (*FAM*, junio de 1914, no firmado).

III. Los adversarios del simbolismo (*FAM*, agosto de 1913, no firmado).

IV. Bergson y la "*Libre Parole*" (*FAM*, enero de 1914, no firmado).

- Karin Stephen, *Thought and intuition*. En la *Revue Philosophique*, mayo de 1919. (en adelante: RP). Retomada en *SC spécial Guénon* y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
-F. C. Bartlett, *The development of criticism*. En RP, julio de 1919. Retomada en *SC spécial Guénon* y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
-G. E. Moore, *The conception of reality*. En RP, julio de 1919. Retomada en *SC spécial Guénon* y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- J. A. Smith, *Is there a mathematics of intensity?* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC spécial Guénon* y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013 (en adelante, *Recueil*).
- C F. D´Arcy, *The theory of a limited Deity.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC spécial Guénon* y en *Recueil.*
-J. B. Baillie, *Antropomorphisme and Truth.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
-J. W. Scott, *Realism and politics.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- F. C. Schiller, *Omnipotence.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- Arthur Robinson, *Behaviour as a psychological concept*. En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- H. J. W. Hetherington, *The conception of a unitary social order*. En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- Albert A. Cock, *The ontological argument for the existence of God*. En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- J. S. Haldane, D´Arcy, W. Thompson, P. Clamers Mitchell y I. T. Hobhouse, *Are physical, biological and psychological categories irreductible?* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- Dorothy Wrinch, *On the summation of pleasures.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- Arthur Lynch, *Association.* En RP, julio de 1919. Retomada en *SC* y en *Recueil*.
- G. Dawes Hicks, G.-E. Moore, Beatrice Edgell et C.-D. Broad, *Is there «Knowledge by acquaintance»*? En *Revue Philosophique*, marzo-abril de 1920. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Ettore Galli, *Nel regno del conoscere e del ragionare*. (Fratelli Bocca, Turín, 1919). – *Alle radici della morale*. (Editrice Unitas, Milán, 1919). En RP, julio de 1920. Retomada en *SC* spécial René Guénon y en *Recueil.*
- T. L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*. (Alcan, París, 1918). En la RP, septiembre de 1920. Retomada en *SC* y en *Recueil.*
- Ettore Galli, *Nel dominio dell "io".* (Editrice Unitas, Milán y Roma, 1919). En la RP, mayo-junio de 1921. Retomada en SC y en *Recueil.*
- Dr. Eugène Osty, *Le sens de la vie humaine*. ("La Rennaissance du Livre", París, 1919). En RP, mayo-junio de 1921. Retomada en SC y en *Recueil*.
- Dr. Joseph Devillas, *Essais systématiques*. (P. Lethielleux, París, 1920). En RP, noviembre de 1921. Retomada en SC y en *Recueil*.
- Jean de la Harpe, *La religion comme "conservation de la valeur" dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Hoffding.* (G. Bridel, Lausana, y Fischbache, París, 1920). En RP, noviembre de 1921. Retomada en SC y en *Recueil.*
- P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée*. En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1924. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique*: *L'OEuvre d'irréligion*. En *La Revue de Philosophie*, mayo-junio de 1925. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu*. En *Vient de Paraître*, febrero de 1926. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.

- Giovanni Gentile, *L'Esprit, acte pur*; traduit de l'italien par Mlle A. Lion. En *Vient de Paraître*, febrero de 1926. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Paul Choisnard, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*. En *Vient de Paraître*, abril de 1926. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Georges Dwelshauvers, *Les Mécanismes subconscients*. En *Vient de Paraître*, octubre de 1926. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Monseigneur C.-W. Leadbeater, *La Science des Sacrements.* En *Vient de Paraître*, marzo de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- E. Francis Udny, *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des douze Saints*; traduit de l'anglais. En *Vient de Paraître*, marzo de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- R. Schwaller de Lubicz, *L'Appel du Feu*. En *Vient de Paraître*, julio-agosto de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Jean Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle, extraits et notices. - III. Le problème moral*. En *Vient de Paraître*, julio-agosto de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Phusis, *Près du Secret de la Vie, Essai de Morphologie universelle*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Emile Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927. Retomada en *Recueil*.
- R. P. J. Marèchal, S. J. (Section philosophique du *Museum Lessianum*), *Le Point de départ de la Métaphysique*, leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927. Retomada en *Recueil*.
- J. G. Frazer, *Les Dieux du Ciel*. En *Vient de Paraître*, diciembre de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Paul Choisnard, *Les Preuves de l'influence astrale sur l'homme*. En *Vient de Paraître*, diciembre de 1927. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Edouard Dujardin, *Le Dieu Jésus, essai sur les origines et sur la formation de la légende évangélique*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1928. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Raoul Montandon, *Les Radiations humaines, Introduction à la démonstration expérimentale de l'existence des corps subtils de l'homme*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1928. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Louis Lavelle, *La Dialectique de l'éternel présent: De l'Être*. En *Vient de Paraître*, mayo de 1928. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Bertrand Russell, *Analyse de l'Esprit;* traduit de l'anglais par M. Lefèvre. En *Vient de Paraître*, septiembre-octubre de 1928. Retomada en *Recueil*.
- Ch. Appuhn, *Spinoza*. En *Vient de Paraître*, En *Vient de Paraître*, septiembre-octubre de 1928. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- M. Dugard, *Sur les frontières de la Foi*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1928. Retomada en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.
- Edouard Le Roy, *L'Exigence idéaliste et le Fait de l'Évolution*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1928. Retomada en *Recueil*.
- Annie Besant, *La Nouvelle Civilisation*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1929. Retomada en René Guénon, *Recueil.*
- J. Krishnamurti, *La Vie comme idéal*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1929. Retomada en René Guénon, *Recueil.*
- A. E. Powell, *Le Corps astral*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1929. Retomada en René Guénon, *Recueil.*
- Edouard Le Roy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. En *Vient de Paraître*, diciembre de 1929. Retomada en René Guénon, *Recueil.*

PRÓLOGO

El 18 de junio de 1951, Michel Vâlsan envió a Vasile Lovinescu la carta siguiente, desde París[1],

"Imagino que ha sabido ya, por los periódicos o por la radio, la dolorosa novedad de la muerte de René Guénon, sobrevenida en la noche del 7 al 8 de enero. He recibido su carta el 8 de enero al mismo tiempo que la novedad de su agonía. El día siguiente supe que había fallecido. Sufría desde hacía meses y había cesado toda correspondencia hacia finales de noviembre. Sufría de un edema en una pierna, causado por reumatismo. En diciembre el peligro parecía completamente descartado, pero el envenenamiento de su sangre le causó un absceso en la garganta y parece que eso haya acelerado su final, si es que no fue su causa. Hubo momentos durante sus últimos meses en que, como le decía, estaba claro que yo le molestaba y le fatigaba; su resistencia había disminuido mucho. Pero estaba lúcido hasta sus últimos instantes.

"He aquí algunos detalles conmovedores; durante sus últimos días, parece que sabía que iba a morir, y tras el mediodía del viernes, llevó a cabo un dhikr *muy intenso, sostenido a cada lado por su esposa y un miembro de su familia. Las mujeres estaban fatigadas y se agotaron antes que él. Ellas relatan que aquel día su sudor tenía el olor de perfume de flores. Finalmente, él pidió con insistencia el permiso para morir, lo que muestra bien que podía escoger el momento de su muerte. Las mujeres le suplicaron seguir en vida más tiempo. Finalmente, él pidió a su esposa: "¿No puedo morir ahora? ¡He sufrido tanto!" Ella le respondió asintiendo: "¡Con la protección de Dios!" Él murió entonces casi inmediatamente, ¡después de hacer una o dos invocaciones más!*

"Algunos detalles más; su gato, que parecía en perfecta salud, comenzó a gemir y murió unas horas más tarde. El día de su muerte, René Guénon había dejado perpleja a su esposa diciéndole que debía dejar su cuarto sin cambios. Nadie debía tocar sus libros o sus papeles. Señaló además que de otro modo no sería capaz de verla, a ella y a sus hijos, pero en ese cuarto no perturbado permanecería sentado en su escritorio y podría continuar viéndolos ¡incluso si ellos no podrían verlo!"

*

* *

(…)

Como conclusión de este prólogo, querríamos presentar un texto, titulado "Lo que nosotros no somos", que fue publicado en *La Gnose* en 1911 y firmado *Tau Palingénius*[2], y que describe perfectamente la función de René Guénon, lo que prueba que Guénon, incluso si empleó diferentes nombres representando diferentes entidades, ha sido siempre un maestro del espíritu tradicional; pues lo que él proclama en este texto permanecerá sin cambios hasta su muerte:

"Al comienzo de nuestro segundo año, nos parece necesario, para descartar todo equívoco del espíritu de nuestros lectores, y para cortar de antemano posibles insinuaciones, decir muy claramente, en algunas palabras, lo que nosotros no somos, lo que no queremos y no podemos ser.

---

1 Carta traducida del rumano por el editor canadiense.

2 Enero de 1911. Se observará el estilo "negativo", similar al "neti, neti" hindú o a la doctrina de San Dionisio Areopagita.

"Ante todo, como ya hemos declarado, (véase año 1º, n° 5, 'A nuestros lectores'), nunca nos situamos en el terreno de la ciencia analítica y experimental, que no se propone como finalidad más que el estudio de los fenómenos del mundo material. Tampoco nos colocamos en el terreno de la filosofía occidental moderna, de la cual nos reservamos por otra parte el demostrar algún día toda su inanidad.

"No ocupándonos en absoluto de las cuestiones de orden moral y social, nuestro dominio no tiene ningún punto de contacto tampoco con el de las religiones exotéricas, con las cuales, por consiguiente, no podemos encontrarnos ni en concurrencia ni en oposición.

"Por otra parte, no somos ni ocultistas ni místicos, y no queremos tener, ni de cerca ni de lejos, ninguna relación, de la naturaleza que sea, con las múltiples agrupaciones que proceden de la mentalidad especial designada por una u otra de esas denominaciones. Pretendemos pues quedar absolutamente ajenos al movimiento llamado espiritualista, que además no puede en la actualidad ser tomado en serio por ningún hombre razonable; entre la gente que sigue ese movimiento o que lo dirige, no podemos sino lamentarlo por los que estén de buena fe, y despreciar a los otros.

"Después, otro punto que nos importa tanto como el anterior establecer, es que no somos y no queremos ser innovadores de ningún modo y en ningún nivel. Nada tenemos del carácter de los fundadores de nuevas religiones, pues pensamos que hay ya demasiados en el mundo; firme y fielmente vinculados a la Tradición ortodoxa, una e inmutable como la Verdad misma de la que ella es la más alta expresión, somos los más irreductibles adversarios de toda herejía y de todo modernismo, y reprobamos por completo las tentativas, sean cuales fueren sus autores, que tienen por finalidad sustituir la pura Doctrina por sistemas cualesquiera o concepciones personales. Nos reservamos el derecho de denunciar a la luz pública tales desmanes intelectuales y espirituales, cada vez que lo juzguemos útil por la razón que fuere; pero de nuevo recordamos que jamás emprenderemos ningún tipo de polémica, pues detestamos profundamente la discusión, tanto más cuanto que estamos convencidos de su perfecta inutilidad.

"De lo que acabamos de decir, resulta que no podemos ser eclécticos; no admitimos más que las formas tradicionales regulares, y, si las admitimos todas del mismo modo, es porque no son en realidad sino vestiduras diversas de una sola y misma Doctrina.

"Finalmente, enteramente desinteresados de toda acción exterior, no pensamos de ningún modo dirigirnos a la masa, ni hacernos comprender por ella. No nos preocupamos en absoluto de la opinión del vulgo, despreciamos todos los ataques, de cualquier lado que puedan venir, y no reconocemos a nadie el derecho de juzgarnos. Declarado esto de una vez por todas, proseguiremos nuestra obra sin preocuparnos por los ruidos de fuera; como dice un proverbio árabe: "Ladran los perros, la caravana pasa".

Mircea A. Tamas

ADVERTENCIA DEL EDITOR CANADIENSE

Nos hemos esforzado, en la medida de lo posible, por respetar en su integridad el texto original de los estudios y reseñas de René Guénon. Contrariamente a lo que ha ocurrido con varias recopilaciones póstumas publicadas en el pasado, no hemos modificado o retirado algunos pasajes por deseo de claridad. Ése ha sido particularmente el caso para los estudios publicados en *La Gnose* en los cuales René Guénon hace referencia a artículos de otros autores aparecidos en números precedentes de esta revista, referencias que fueron retiradas en esas recopilaciones póstumas (los estudios de *La Gnose* publicados en

Mélanges son un ejemplo de ello). Hemos elegido, por el contrario, conservar todas esas referencias.

Con todo, hubo casos en los que ciertos artículos fueron publicados en varios meses, como por ejemplo para aquellos aparecidos en la revista *La Gnose*, y haciendo referencia a partes del mismo artículo publicadas anteriormente. Hemos reunido aquí esas porciones de artículos en estudios completos, y hemos, en algunos raros casos, retirado las breves referencias hechas por René Guénon a las partes de artículo publicadas en números anteriores. Esas porciones de artículos, estando ahora reunidas en artículos completos, no parecía ya necesario conservar referencias inútiles.

Por otra parte, hemos añadido precisiones, como por ejemplo los reenvíos a recopilaciones póstumas donde algunos artículos puestos como referencia por Guénon pueden ser consultados, y éstas se colocan entre corchetes, para separarlas bien del texto original.

Finalmente, los numerosos artículos y reseñas aquí presentados siendo restos de la obra de Guénon todavía no publicados en compilaciones póstumas, tratan de temas de todo tipo. Habrían podido presentarse por orden cronológico de publicación, o incluso por nombres de firma, para diferenciar bien los escritos firmados por René Guénon de los otros nombres que utilizó, pero eso no habría eliminado la disparidad de temas abordados. Además, puesto que varios temas se desprendían claramente del conjunto de esos escritos, hemos preferido una organización en cinco partes temáticas generales para facilitar la lectura, y hemos tenido cuidado de especificar bien en nota la fecha de aparición, la revista de origen y la firma usada por Guénon cuando procedía.

I. ORIENTE Y OCCIDENTE*

El Occidente da actualmente signos manifiestos de desequilibrio; y ello debía llegar fatalmente, al término del desarrollo de una civilización puramente material, verdadera monstruosidad de la cual la historia no nos ofrece ningún otro ejemplo.

Que algunos comiencen al fin a percatarse de ello y a inquietarse, eso puede ser un indicio de que el mal no es de todo punto irremediable; pero de lo que hay que persuadirse, es de que no es en sí mismo donde Occidente encontrará los medios para evitarlo. En efecto, un cambio radical de todas las tendencias constitutivas del espíritu moderno, una renuncia completa a todos los prejuicios que han falseado la mentalidad occidental desde hace varios siglos, son por eso necesarios como condiciones previas para una restauración de la verdadera intelectualidad. Ésta, de la cual los europeos de nuestros días se han hecho incapaces de comprender la naturaleza e incluso de concebir simplemente la existencia, ¿dónde podrían encontrarla, sino en las civilizaciones que todavía la conservan, es decir, en las civilizaciones orientales? Y añadiremos que, en tanto que no se haya llegado ahí, ningún entendimiento real y profundo será posible entre Oriente y Occidente.

Compréndasenos bien: no pretendemos que Occidente deba adoptar formas orientales, que no están hechas para él; pero decimos que una élite occidental, cosa hoy inexistente, deberá constituirse y asimilarse el espíritu de Oriente, para poder dar de nuevo al Occidente una civilización normal, es decir, reposando sobre principios verdaderos, sobre bases que se pueden denominar tradicionales en toda la acepción de la palabra. Se trata de entendimiento, no de fusión; y el entendimiento se establece de modo natural y necesario entre todas las civilizaciones que poseen ese carácter tradicional, pero solamente entre ellas. No podría haber otro remedio al desorden que comprobamos por todas partes a nuestro alrededor; que ello disguste a aquellos que creen todavía en la pretendida superioridad del Occidente moderno, eso es muy posible, pero no puede impedirnos ver las cosas tal como son: o el Occidente cambia en el sentido que acabamos de indicar, o perecerá por culpa propia. Casi no pasa ningún día que no tengamos ocasión de leer alguna declamación sobre la "defensa del Occidente", al que nadie amenaza: luego ¿cuándo esas gentes comprenderán que el único peligro real es el que viene de los occidentales mismos? Los orientales, por el momento, bastante tienen con defenderse contra la opresión europea, y es por lo menos curioso ver a los agresores presentarse como víctimas.

Pero dejemos eso; no nos dirigimos a aquellos cuya vanidad occidental ciega hasta tal punto, sino solamente a los que son capaces de comprender que una civilización puede estar constituida por cosa diferente a las invenciones mecánicas y los tratados comerciales. Hay algunos, por lo demás, que instintivamente miran hacia el Oriente, o hacia lo que creen ser el Oriente, para ahí buscar lo que sienten que no puede darles el Occidente en su estado actual; pero desgraciadamente, como lo ignoran todo del verdadero Oriente, se arriesgan a ir por mal camino y, a despecho de sus buenas intenciones, agravar aún más el mal del que sufren. Por ello tenemos que hacer oír esta advertencia: el remedio no puede encontrarse más que en las ideas y las doctrinas auténticamente orientales, y a condición de que no hayan sido falsificadas y desnaturalizadas por la incomprehensión de intermediarios occidentales. Sobre todo, nunca pondríamos demasiado en guardia contra todas las falsificaciones anglosajonas, alemanas o eslavas, que no representan más que ideas occidentales y modernas, enmascaradas bajo vocablos orientales desviados de su sentido. Es penoso ver a tanta gente creer que hay ideas hindúes en las elucubraciones teosofistas, o tomar las fantasías de un Keyserling como una expresión de la sabiduría oriental; y es inexplicable que ciertos "tradicionalistas" no comprendan que hacen el juego a sus

* Artículo publicado originalmente en *Le Radeau*, París, enero de 1925 y en *Vers la Tradition*, n° 120, 2010. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.

adversarios tomando en serio sus pretensiones menos justificadas, al mismo tiempo que indisponen contra ellos a los aliados naturales que podrían encontrar en el verdadero Oriente; pero ellos ¿se resignarán a admitir jamás que pueden tener necesidad de aliados que no sean "sujetos"?

La gran dificultad, lo sabemos bien, es llegar a conocer esas ideas orientales auténticas a las cuales hacemos alusión y esta dificultad es aún, en buena parte, cosa de occidentales. Sin duda, los orientales no hacen proselitismo y les repugna toda propaganda, y ello les honra; pero jamás han rechazado instruir a aquellos en quienes encuentran suficientes facultades de comprehensión. Por desgracia, ese caso es extremadamente raro; y además, ¿hay muchos occidentales que busquen realmente instruirse al contacto del Oriente y no hacer valer la superioridad imaginaria que ellos se atribuyen? Cuando algunos hindúes ven a un Deussen venir a ellos con la pretensión de explicarles sus propias doctrinas, y exponerles como tales unas teorías tomadas de Schopenhauer, ¿qué pueden hacer sino escucharlo en silencio y reírse a continuación? Hoy en día, con todo, hacen otra cosa: han acabado por darse cuenta de que su habitual cortesía no era para presentarla a los occidentales; y se nos ha contado recientemente el incidente ocurrido a un orientalista que habiendo creído bueno ufanarse de la "crítica" europea ante un auditorio hindú, levantó las más enérgicas protestas.

Sea como fuere, no hay más que un medio de llegar al conocimiento de las ideas orientales: y es dirigirse, con las disposiciones requeridas a los orientales mismos; pero también hace falta saber a quién se dirige uno. Que no se vaya a tomar por intérpretes autorizados de la doctrina a algunos estudiantes perfectamente ignorantes de las cosas de su país, e imbuidos de ideas occidentales a las cuales, por lo demás, quizás un día renunciarán, si tienen oportunidad de reencontrarse con el espíritu de su propia raza y de sentir su espíritu despertarse en ellos. No se olvide tampoco que los orientales que se hacen conocer en Occidente, los que escriben o hablan más de buena gana, no exponen apenas, en general, más que ideas occidentales, sea porque juzgan inútil decir su verdadero pensamiento, sea porque están ellos mismos más o menos occidentalizados. Por nuestra parte, consideramos a todas esas gentes como simples occidentales, y a nuestros ojos no tienen importancia ninguna, porque no representan nada del verdadero Oriente.

Hay pues que mantenerse en guardia contra posibles errores, pero no descorazonarse; por lo demás, lo que nosotros mismos hemos encontrado, ¿por qué otros no lo encontrarían también? Esperamos, por otra parte, ayudarles en la medida de nuestros medios, exponiendo las doctrinas orientales tal como nos ha sido dado comprenderlas, o al menos ciertos aspectos de esas doctrinas, aquellos que pensemos poder hacer accesibles a espíritus occidentales. Lo que hemos hecho en las diversas obras que hemos publicado hasta aquí, no es más que un trabajo preliminar, sobre todo negativo, y destinado a disipar los errores y los malentendidos; era indispensable comenzar por ahí, antes de llegar a exposiciones propiamente doctrinales. En todos los casos, tenemos conciencia de no haber escrito ni una sola palabra que no hubiera podido escribir un oriental de nacimiento; nos situamos, en efecto, en un punto de vista estrictamente oriental, que ha devenido enteramente el nuestro, y queremos que se sepa bien que no hemos ido de Occidente a Oriente, sino que, muy felizmente para nosotros, hemos podido estudiar las doctrinas orientales en una época en la cual no conocíamos casi nada del pensamiento occidental. Y esto nos lleva a una última observación: el obstáculo más temible, para muchos, es la filosofía; queremos decir con ello que aquellos que se esfuerzan por considerar esas doctrinas desde un punto de vista filosófico, se condenan por eso mismo a no comprender de ellas nunca nada. No se trata de un vano "juego de ideas" ni de una diversión de eruditos; se trata de cosas serias, las más serias que existen y deseamos que el Occidente se de cuenta de ello antes de que sea demasiado tarde. Lo que son tales cosas, no podemos ni soñar en indicarlo, ni sumariamente siquiera, en los límites de un corto artículo; hemos solamente querido hacer presentir su importancia, y despertar así en algunos el deseo de emprender un estudio del cual, fuera inclusive de cualquier otra consideración, no podrán sacar sino inapreciables beneficios intelectuales.

II. TERRENOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE*

Parece que la cuestión de las relaciones entre Oriente y Occidente esté particularmente al orden del día desde hace algunos años, que se plantee de una manera cada vez más acuciante; pero parece también que casi todo lo que se escribe a este respecto no aporte sino muy pocos esclarecimientos. La mayor parte de los que se deciden a tratar esta cuestión, en efecto, están muy poco preparados para ello y no conocen como máximo sino uno de los dos términos en presencia, pues, si se debe admitir que saben lo que es el Occidente, (aunque ciertos prejuicios les impiden con frecuencia darse cuenta de ello exactamente) se está obligado a constatar que ignoran casi totalmente lo que es el Oriente. Muchos sólo consideran éste a través de las imágenes deformadas que han presentado escritores occidentales, orientalistas profesionales u otros; o incluso toman por auténticamente orientales unas ideas que, aunque ofrecidas bajo esta etiqueta, son puramente occidentales en realidad. También los pretendidos adversarios del Oriente (queremos decir aquellos que se creen tales, sin duda de muy buena fe, pero por ignorancia del Oriente), no combaten apenas más que quimeras; y, si llegan a denunciar ideas que presentan un verdadero peligro, quedarían sin duda muy sorprendidos si supieran que en ello están de perfecto acuerdo con los verdaderos representantes del espíritu oriental, y que tales ideas no han podido jamás encontrar crédito sino en Occidente.

Por lo demás, haría falta ante todo, entenderse sobre una delimitación un poco precisa de los dos conjuntos que se designan con los nombres de Oriente y de Occidente; y ello es tanto más necesario cuanto que se producen a veces errores extraños. Así, algunos, hacen entrar a Rusia en lo que llaman el Oriente, a veces incluso a Alemania, que es, sin embargo, se quiera o no, uno de los países más representativos del espíritu occidental. Hay también quienes hablan corrientemente del “bolchevismo asiático”, sin darse cuenta de que el bolchevismo está obligado a disfrazarse de “anticolonialismo”, si así puede decirse, para presentarse a los pueblos orientales, y que, incluso si llegan a penetrar en Asia en cierta medida, y por lo demás de manera muy superficial, eso no es en todo caso más que una importación occidental. A decir verdad, no hay que sorprenderse de todo ello, pues no son sino ejemplos de la confusión que actualmente reina en todos los dominios, y de la cual podría decirse que constituye uno de los caracteres dominantes de la mentalidad de nuestra época.

Por otra parte, algunos hasta llegan a contestar que la división misma de la humanidad en Oriente y Occidente corresponda a una realidad; y sin embargo, al menos en el actual estado de cosas, único que ahora nos ocupa, ello no parece que seriamente se pueda poner en duda. Primero, que existe una civilización occidental, común a Europa y a América, ése es un hecho sobre el cual todo el mundo debe estar de acuerdo, sea cual fuere por otra parte el juicio que se aporte sobre el valor de esta civilización. Para el Oriente, las cosas son menos simples: es cierto que existen, no una sola, sino varias civilizaciones orientales; pero basta que posean algunos rasgos comunes, y que esos mismos rasgos no se encuentren en la civilización occidental, para que la distinción ente Oriente y Occidente esté por ello plenamente justificada. Que ello sea así, no dudamos en afirmarlo lo más claramente posible; pero naturalmente no podemos ni pensar en indicar aquí, incluso sumariamente, todas las pruebas que ya hemos dado de eso en diversas obras. Recordaremos solamente, para fijar las ideas, la división general que hemos adoptado para el Oriente, y que, aunque quizás un poco demasiado simplificada, si se quisiera entrar en detalles, es no obstante exacta ateniéndonos a las grandes líneas: el Extremo Oriente, representado esencialmente por la civilización china; el Oriente Medio para la civilización hindú; el Próximo Oriente, para la civilización musulmana. Conviene añadir que esta última, en muchos aspectos, debería

* Publicado originalmente en la *Revue Hebdomadaire*, París, número de enero de 1927. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.

considerarse más bien como intermediaria entre Oriente y Occidente, y que muchas de sus características la aproximan incluso sobre todo a lo que fue la civilización occidental de la Edad Media; pero si se la considera con relación al Occidente moderno, debe reconocerse que se opone a él del mismo modo que las civilizaciones propiamente orientales a las cuales hay que asociarla desde ese punto de vista.

Ahí está, precisamente, aquello sobre lo que es esencial insistir: la oposición de Oriente y de Occidente sólo tiene sentido si se trata especialmente del Occidente moderno, pues esta oposición es mucho más la de los espíritus que la de las entidades geográficas más o menos claramente definidas; y, en determinadas épocas, en la Edad Media especialmente, el espíritu occidental se asemejaba mucho, en sus vertientes más importantes, a lo que hoy es el espíritu oriental, mucho más que a aquello en lo que él mismo se ha convertido en los tiempos modernos. *Luego se ha producido, en el curso de los últimos siglos, un cambio considerable, que incluso llega hasta una verdadera inversión, en la dirección dada a la actividad humana, y es exclusivamente en el mundo occidental, donde ese cambio ha tenido lugar*[**]*: tal es el hecho, sean cuales fueren sus causas, que no tenemos nosotros que investigar aquí*. Por tanto, cuando decimos espíritu occidental, refiriéndonos a lo que hoy existe, lo que hay que entender por tal es propiamente el espíritu moderno; y, como el otro espíritu no se ha mantenido más que en Oriente, podemos, siempre con relación a las condiciones actuales, llamarlo espíritu oriental. Esos dos términos, en suma, no expresan sino la comprobación de una situación de hecho; y, si parece muy claramente que uno de los dos espíritus en presencia es efectivamente occidental, porque su aparición pertenece a la historia reciente, no pretendemos prejuzgar nada en cuanto a la proveniencia del otro, que antaño fue común a Oriente y a Occidente, y cuyo origen se confunde tal vez con el de la misma humanidad. Tal es, en efecto, el espíritu que se podría calificar de normal, aunque sólo fuera por ser común a todas las civilizaciones que conocemos más o menos completamente, salvo una sola, que es la civilización occidental moderna; el espíritu opuesto que se manifiesta en esta última aparece pues en la historia como algo excepcional, por no decir anormal, piensen como piensen aquellos de nuestros contemporáneos que incluso no se percatan de la existencia de otras civilizaciones distintas a la suya, en el pasado y en el presente, o que, al menos, se comportan como si su civilización fuera la única digna de tal nombre, y como si todo el resto fuera algo desdeñable.

Este estrecho exclusivismo, que constituye un prejuicio muy occidental, es sin duda uno de los obstáculos principales que se oponen a todo entendimiento con el Oriente; ¿cómo, en efecto, sería posible hablar de entendimiento con pueblos de los que obstinadamente se rechaza comprender su espíritu? Si los occidentales quisieran consentir en darse cuenta de que lo que denominan "la civilización", entendida como algo único y absoluto, no es más que un mito, que lo que realmente existe, son "civilizaciones" múltiples y diversas, y que no son comparables en todos los aspectos, teniendo cada una de ellas sus propios caracteres y habiéndose desarrollado en un sentido que no es forzosamente el mismo para todas, se habría dado ya un paso. Ésa no es, por otra parte, más que una condición preliminar, pero indispensable, para el entendimiento del que se trata; para ir más lejos, hace falta una efectiva comprehensión de las civilizaciones orientales, y ello supone una reforma completa

---

[**] N. del T.: Quizás sea conveniente insertar el siguiente extracto de la adenda escrita por René Guénon hace ya 69 años (en 1948) a la edición 2ª de su obra *Orient et Occident* (1924) (*Oriente y Occidente*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2003): "*Por otra parte, en lo que concierne a Oriente, convenimos en que los estragos de la modernización se han extendido considerablemente, al menos exteriormente; en las regiones que la habían resistido más largamente, el cambio parece ir en adelante a una marcha acelerada, y la India misma es un ejemplo sorprendente de ello. No obstante, nada de todo eso alcanza todavía el corazón de la Tradición, que es lo único que importa desde nuestro punto de vista, y sería sin duda un error dar una importancia demasiado grande a apariencias que no pueden ser más que transitorias; en todo caso, basta que el punto de vista tradicional, con todo lo que implica, se preserve enteramente en Oriente en algún reducto inaccesible a la agitación de nuestra época*".

de la mentalidad moderna, puesto que en ésta reside el elemento de oposición que hace imposible tal comprehensión.

Para hacernos comprender mejor, consideraremos más particularmente uno de los principales aspectos de esta oposición que actualmente existe entre Oriente y Occidente; no pretendemos, en efecto, dar aquí una completa exposición de la cuestión considerada en todas sus facetas, lo que nos llevaría demasiado lejos[1]. Desde cierto punto de vista, que por lo demás es uno de los más fundamentales, esta oposición aparece como la de la contemplación y de la acción, o, para hablar más exactamente, con relación a las situaciones respectivas que conviene atribuir a cada uno de los dos términos. No habría que creer, en efecto, que ningún pueblo, ni quizás incluso ningún individuo, pudiese, al menos en casos normales, ser exclusivamente contemplativo o exclusivamente activo; pero hay dos tendencias ahí de las cuales predomina una u otra casi necesariamente, de tal modo que el desarrollo de una parece efectuarse en detrimento de la otra, no porque haya entre ellas incompatibilidad absoluta, sino porque la actividad humana no puede ejercerse igualmente a la vez en todos los dominios y en todas direcciones. La cuestión que importa, por lo demás, no es la de un predominio de hecho, lo cual es, en suma, asunto de temperamento o de raza, sino la de aquello que podría denominarse un predominio de derecho, y las dos cosas no están ligadas sino hasta cierto punto. Indudablemente, el reconocimiento de la superioridad de una de las dos tendencias incitará a desarrollarla lo más posible, con preferencia a la otra: pero no es menos cierto que el lugar que tendrán la contemplación y la acción en el conjunto de la vida de un hombre o de un pueblo resultará siempre en gran parte de la naturaleza propia de éste, pues hace falta tener en cuenta las posibilidades particulares de cada uno. Es incontestable que, en general, la tendencia a la acción predomina entre los pueblos occidentales; pero, en la antigüedad y sobre todo en la Edad Media, esta disposición natural no les impedía sin embargo reconocer la superioridad de la contemplación, es decir, de la inteligencia pura; ¿por qué es distinto en la época moderna? No queremos intentar resolver aquí esta cuestión que demandaría ser ampliamente examinada: ¿es porque los occidentales, desarrollando sin medida sus facultades de acción, han llegado a perder su intelectualidad, por lo que, para consolarse, han inventado unas teorías que sitúan la acción por encima de todo y hasta llegan a negar que exista algo válido fuera de ella, o bien, al contrario, esta manera de ver es la que ha prevalecido primero y ha llevado a la atrofia intelectual que hoy comprobamos? En las dos hipótesis, y también en el caso probable de que la verdad se encuentre en una combinación de ambas, los resultados son exactamente los mismos, y, por el momento, son esos resultados los únicos que podemos considerar; en el punto al que las cosas han llegado, es tiempo de reaccionar, y aquí el Oriente puede venir en socorro del Occidente, si es que éste lo desea, no para imponerle unas concepciones que le son extrañas, como algunos parecen temer, sino más bien para ayudarle a reencontrar su propia tradición, de la que ha perdido el sentido.

Las doctrinas orientales son unánimes afirmando que la contemplación es superior a la acción, como lo inmutable es superior al cambio, lo que, por otro lado, no les impide de ningún modo conceder a la acción su legítimo lugar y reconocer toda su importancia en el orden de las humanas contingencias. La acción, no siendo sino una modificación transitoria y momentánea del ser, no podría tener en sí misma su principio y su razón suficiente; si no se vincula a un principio que está más allá de su dominio contingente, no es sino pura ilusión; y este principio del que se saca toda la realidad de la que es susceptible, y su existencia y su posibilidad misma, no puede encontrarse más que en la contemplación, o, si se prefiere, en el conocimiento. Igualmente, el cambio, en su acepción más general, es ininteligible y contradictorio, es decir, imposible, sin un principio del que proceda y que, por lo mismo que es su principio, no puede estarle sometido, pues es forzosamente inmutable; y por ello, en la antigüedad occidental, Aristóteles había afirmado la necesidad del "motor inmóvil" de todas las cosas; ese papel de "motor inmóvil", lo desempeña el conocimiento

[1] Nos permitiremos remitir a los lectores a los que esta cuestión interesara especialmente, a nuestra obra titulada *Orient et Occident*, que a ello está dedicada por entero, y también a diversos capítulos de nuestra *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

precisamente con relación a la acción; es evidente que ésta pertenece por entero al mundo del cambio, del "devenir"; sólo el conocimiento permite salir de ese mundo de las limitaciones que le son inherentes, y, cuando alcanza lo inmutable, ella misma posee la inmutabilidad, pues todo verdadero conocimiento es esencialmente identificación con su objeto. Eso es justamente lo que ignoran los occidentales modernos, que, en cuanto a conocimiento, no consideran más que un conocimiento racional y discursivo, luego indirecto o imperfecto, lo que se podría llamar un conocimiento por reflejo, y que inclusive, cada vez más, no aprecian este conocimiento inferior sino en la medida que puede servir inmediatamente a fines prácticos; comprometidos en la acción hasta el punto de negar todo lo que la sobrepasa, no se dan cuenta de que esta acción misma degenera así, por falta de principio, en una agitación tan vana como estéril.

Aquí, nos hace falta prever una objeción que algunos no dejarán de oponernos: si lo que puede denominarse el espíritu tradicional, del cual acabamos de definir brevemente la posición en lo que concierne a las relaciones del conocimiento y de la acción, no se expresa solamente en las doctrinas orientales, sino también en las antiguas doctrinas occidentales, en lo cual el Occidente, admitiendo que sienta la necesidad de volver a ese espíritu (y parece que al menos algunos lo sientan hoy más o menos confusamente), ¿tendrá para ello necesidad del Oriente? Ciertamente, si es capaz de llegar a ello por sus propios medios, no veríamos ahí ningún inconveniente, todo lo contrario; pero, a pesar de los esfuerzos, sin duda muy loables en su intención, que pueden intentar en ese sentido aquellos precisamente que sin duda estarían prestos a hacernos esta objeción, no creemos, por desgracia, que la cosa sea posible. La razón de ello es bien simple: y es que la tradición occidental, tal como existía, por ejemplo, en la Edad Media, se ha hecho tan extraña a los modernos como puedan serlo las tradiciones orientales: a decir verdad, lo que subsiste es para ellos como letra muerta; su espíritu se les escapa, y los intentos de reconstitución a los cuales se dedicarán, corren muy fuerte riesgo de parecerse a simples trabajos de arqueología. No es una ciencia totalmente libresca la que puede bastar para enderezar la mentalidad de una raza y de una época; y, digámoslo claramente para descartar todo equívoco, hace falta para ello cosa muy distinta a una especulación filosófica, que está condenada, por su naturaleza misma, a permanecer por completo exterior y mucho más verbal que real. Para restaurar la tradición perdida, para revivificarla verdaderamente, hace falta el contacto con el espíritu tradicional viviente, y sólo en Oriente este espíritu está vivo aún; y, en muchos casos, el sentido de las doctrinas antiguas que no se han transmitido regularmente hasta nosotros, no puede ser reencontrado y comprendido más que por comparación con las doctrinas similares que, teniendo todavía una existencia efectiva, son susceptibles de ser conocidas directamente. No es menos cierto que eso mismo presupone ante todo una aspiración del Occidente, o al menos de una élite occidental, hacia un retorno al espíritu tradicional, pero eso no puede ser apenas más que una simple aspiración; los pocos movimientos de reacción "antimoderna" (por otro lado muy incompletos en nuestra opinión) que se han producido hasta aquí no pueden sino confirmarnos en esta convicción; pues todo eso, que sin duda es excelente en su parte negativa y crítica, está sin embargo muy alejado de una restauración de la verdadera intelectualidad y no se desarrolla más que en los límites de un horizonte mental bastante restringido. Eso es algo, no obstante, en el sentido de ser indicio de un estado de espíritu del que sería bien difícil encontrar la menos huella hace todavía pocos años; si no todos los occidentales son unánimes en declararse satisfechos del despliegue puramente material de la civilización moderna, ése es un signo de que, para ellos, aún no está perdida toda esperanza de salvación.

Sea como fuere, si se supone que el Occidente, de la manera que sea, vuelva a su tradición, el entendimiento con el Oriente será por ello mismo inmediatamente posible, como lo es entre todas las civilizaciones que tienen elementos comparables o equivalentes, y solamente entre ellas, pues son esos elementos los que constituyen el terreno sobre el cual este entendimiento puede válidamente llevarse a cabo; y se ve que, por las consideraciones que preceden, no nos hemos apartado en absoluto del tema que nos proponíamos tratar más especialmente en este estudio. El espíritu tradicional, de cualquier forma que se revista, es por todas partes y siempre el mismo en el fondo; las formas diversas, que están

particularmente adaptadas a tales o cuales condiciones mentales, a tales o cuales circunstancias de tiempo y de lugar, no son sino expresiones de una sola y misma verdad; pero hay que poder colocarse en el orden de la intelectualidad pura para descubrir esta unidad fundamental bajo su aparente multiplicidad. Por otro lado, es en este orden intelectual donde residen los principios de los que todo el resto depende a título de consecuencias o de aplicaciones más o menos alejadas; y es por tanto sobre esos principios sobre los que hay que concordar ante todo, si ha de tratarse de un entendimiento verdaderamente profundo, puesto que ahí reside todo lo esencial; por eso, allí donde faltan esos principios, como es el caso para la civilización occidental moderna, tal entendimiento no podría considerarse en modo alguno. Hay que destacar todavía que el conocimiento de los principios, que es propiamente el conocimiento metafísico en el sentido verdadero de la palabra, (pero que nada tiene en común con la pseudo-metafísica de los filósofos modernos), es universal como los principios mismos, luego enteramente desprendida de todas las contingencias individuales, que por el contrario intervienen necesariamente desde que se viene a las aplicaciones; es pues sobre los principios donde, normalmente, debe hacerse el acuerdo más fácilmente, y con la sola condición de que efectivamente se los comprenda, sin que haya necesidad de un esfuerzo de adaptación entre mentalidades diferentes; ésa es aún una razón más para que el trabajo de entendimiento deba hacerse en primer lugar en el dominio puramente intelectual. Por lo demás, cuando este trabajo se lleva a cabo, no hay ya en suma más que desarrollar sus resultados para que el acuerdo en todos los demás dominios se realice igualmente, puesto que, como venimos siempre diciendo, de ahí depende todo directa o indirectamente; por el contrario, el acuerdo obtenido en un dominio particular, fuera de los principios, será siempre eminentemente inestable y precario, y mucho más parecido a una combinación diplomática que a un verdadero entendimiento. Éste, por lo tanto, no puede realmente operarse más que por arriba y no por abajo, y esto debe entenderse en un doble sentido: hay que partir de lo que hay más elevado, es decir, de los principios, para descender gradualmente a los órdenes diversos de aplicaciones observando siempre rigurosamente la dependencia jerárquica que existe entre ellos; y esta obra, por su carácter mismo, no puede ser llevada a cabo sino por una élite, dando a esta palabra su acepción más verdadera y más completa: y es de una élite intelectual de lo que hablamos exclusivamente, y, a nuestros ojos, no podría haber otra, siendo sin duda todas las distinciones sociales exteriores sin importancia ninguna desde el punto de vista en el cual nos situamos.

Se habrá debido comprender ya, por lo que hasta aquí hemos dicho, que el conocimiento intelectual puro, que es el verdadero conocimiento metafísico, nada tiene en común con unas concepciones científicas o filosóficas cualesquiera; éstas proceden únicamente del orden racional, y se trata aquí de la inteligencia intuitiva y suprarracional. La confusión entre razón e inteligencia es uno de los más deplorables errores del espíritu moderno, y es de señalar que tal error es cometido a la vez por los racionalistas y por sus adversarios; en realidad, la razón no es sino una forma secundaria de la inteligencia, forma específicamente humana, limitada a un dominio esencialmente relativo, e incapaz de alcanzar las verdades trascendentes que constituyen el conocimiento metafísico. Incluso en su dominio propio, por otro lado, la razón tiene necesidad, para que su valor sea garantizado, de ser iluminada y guiada por principios que le son superiores, y que, por consiguiente, no pueden pertenecer más que al orden de la pura inteligencia. Es en esta última donde reside exclusivamente el conocimiento por excelencia, el único absolutamente digno de ese nombre; todo otro conocimiento, en la medida que tiene también alguna realidad, no es más que una participación más o menos lejana, más o menos indirecta, como la luz de la luna no es sino un pálido reflejo de la del sol.

Esto nos lleva a señalar otro punto importante: hay, en lo que concierne a las ciencias, dos concepciones radicalmente diferentes y hasta incompatibles entre sí, de las cuales una, la concepción tradicional, las vincula todas a los principios como otras tantas aplicaciones particulares, mientras que la otra, la concepción moderna, pretendiendo hacerlas independientes, les quita todo interés desde el punto de vista del conocimiento y no puede desembocar más que en una detención, puesto que las encierra en un dominio

irremediablemente limitado. El desarrollo que se efectúa en el interior de ese dominio no es por otra parte una profundización como algunos se imaginan; permanece por el contrario totalmente superficial, y no consiste sino en una dispersión en multitud de detalles más o menos insignificantes, en un análisis tan estéril como penoso, y que puede proseguirse indefinidamente sin que se avance un solo paso en la vía del verdadero conocimiento.

Tampoco es por sí misma, hay que decirlo, que los occidentales cultivan la ciencia así entendida; lo que tienen en mente sobre todo, no es un conocimiento, aunque fuese inferior; son unas aplicaciones prácticas, en las cuales son excelentes, lo reconocemos de muy buena gana,`pero cuyo valor no es apreciado de la misma manera por todos los hombres; para convencerse de que es así, no hay más que ver la facilidad con la que la mayor parte de nuestros contemporáneos confunden ciencia e industria, y cuán numerosos son aquellos para quienes el ingeniero representa el prototipo mismo del sabio. El desarrollo de la industria y del maquinismo, tal es en efecto el único beneficio real de la civilización moderna, que se ha esforzado por orientar todo el esfuerzo humano en ese sentido puramente material; ese beneficio ¿vale por todo lo que se ha sacrificado para obtenerlo? No lo pensamos; en todo caso, ningún oriental digno de ese nombre podría admitirlo, ni encontrar en esas cosas un interés suficiente como para estar tentado a renunciar a la pura intelectualidad, a la espiritualidad si se prefiere, pues, en el fondo, esas dos palabras son para nosotros sinónimas. No es, sin duda, que las aplicaciones prácticas sean ilegítimas en sí mismas; pero, cuando se les da demasiada importancia, es ineluctable que, por esas contingencias, se llegue incluso a perder de vista lo esencial.

Por otra parte, para el oriental que todavía posee sus ciencias tradicionales, la ciencia moderna, en tanto que ciencia, no puede tener el menor atractivo; a sus ojos no es más que una simple máscara de la ignorancia, y lo que es más grave, de una ignorancia que no tiene consciencia de sí misma. No hablamos, entiéndase bien, más que de los verdaderos orientales, y no de aquellos que, habiendo recibido una educación occidental, son tan profundamente ignorantes de su propia civilización como los occidentales mismos; éstos por lo demás están muy lejos de tener la importancia que se le atribuye en Europa y en América, porque no se conoce apenas a otros orientales, y porque son los únicos que hablan, escriben y se agitan; y los adversarios del Oriente que explotan a veces sus palabras o sus actos no parecen darse cuenta de que no son sino un simple reflejo del Occidente.

No es pues en la ciencia moderna, ni en la industria que le es inseparable, donde Occidente podrá encontrar jamás un terreno de entendimiento con Oriente; iremos incluso más lejos, y diremos que, al menos en lo que concierne a la industria, eso sería más bien todo lo contrario. La materia, no habría que olvidarlo, es esencialmente multiplicidad y división; además todo lo que de ella procede no puede engendrar más que luchas y conflictos de todo tipo, y es así cómo, en el dominio económico, especialmente, no podría tratarse más que de rivalidades de intereses, entre los pueblos como entre los individuos. Si los orientales llegan a aceptar la industria como una necesidad lamentable (pues, para ellos, no podría ser nada más), eso no será nunca, sépase bien, más que como un medio de concurrencia económica (y no son ciertamente ellos los que hayan buscado la lucha sobre el terreno), como un arma que les permita resistir la invasión occidental y salvaguardar su propia existencia. Es verdaderamente singular que algunos hablen hoy de “defensa del Occidente”, mientras que es éste quien amenaza sumergirlo todo y llevar a la humanidad entera al torbellino de su actividad desordenada; el Occidente tiene en efecto gran necesidad de ser defendido, pero únicamente de sí mismo, contra sus propias tendencias que, si son impulsadas hasta el final, lo llevarán inevitablemente a la ruina y a la destrucción; es pues de “reforma del Occidente” de lo que habría que hablar, y esta reforma debe tener por consecuencia natural una aproximación al Oriente.

Cuanto más se sumerge alguien en la materia, más los elementos de división y de oposición se acentúan y se amplifican; inversamente, cuanto más se eleva hacia la espiritualidad pura, más se aproxima a la unidad, que no puede ser plenamente realizada sino por la consciencia de los principios universales. Pero téngase mucho cuidado de dejarse extraviar por una falsa espiritualidad, por alguna caricatura “idealista” o “sentimental”; no se puede fundar nada sobre el sentimiento, pues nada es más variable y

más inconstante que éste, y las fantasías humanitarias que tan de moda están no merecen ser tomadas en serio; y, digámoslo claramente a riesgo de chocar con el "moralismo" contemporáneo, el sentimiento está muy cerca de la materia. Otra confusión hay que evitarla también: la intuición intelectual nada tiene en común con esta otra intuición de la que hablan algunos filósofos actuales; ésta es de orden sensible, es propiamente infrarracional, mientras que la otra, como ya hemos dicho, es suprarracional; y, en tanto los occidentales se obstinen en desconocer o negar la intuición intelectual, no podrán jamás entenderse con los auténticos representantes de las civilizaciones orientales, en las cuales todo está como suspendido de esta intuición, inmutable e infalible en sí, y único punto de partida de todo desarrollo conforme a las normas tradicionales.

Ciertamente no hemos tenido la pretensión de dar en estas páginas una idea suficiente de lo que se trata, y no podíamos ni soñar en repetir todo lo que hemos dicho en otros lugares; estas cosas, bien lo sabemos, son difíciles de comprender para aquellos no habituados, es decir, para la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, y hay que volver a ellas frecuentemente para llegar a presentarles una visión exacta y para disipar todos los errores de interpretación que al respecto pueden producirse. Nunca lo repetiremos demasiado; retorno a la tradición, con todo lo que este término implica realmente, y restauración de la verdadera intelectualidad, lo cual es la misma cosa, ahí está la única posibilidad de salvación para Occidente, y también ahí está, al mismo tiempo, el único terreno sobre el cual puede establecerse un entendimiento efectivo y profundo entre Oriente y Occidente.

III. LAS DOCTRINAS HINDÚES*

Las doctrinas orientales en general, y las hindúes en particular, son muy mal conocidas en Occidente, y nos parece que esto se debe sobre todo a que, corrientemente, los occidentales no saben colocarse en el estado de ánimo necesario para comprender civilizaciones tan diferentes de las suyas en todos los aspectos. El ejemplo más claro de semejante incomprehensión es tal vez el que nos proporcionan los trabajos de los orientalistas alemanes: trabajos que pueden ser muy apreciables mientras permanecen en el terreno de la erudición pura y simple, pero en los cuales, cuando se trata de la interpretación de las ideas, bastante más importante, no se encuentra ya nada utilizable, porque la interpretación está irremediablemente falseada por el prejuicio de adaptar las doctrinas estudiadas a las concepciones de los filósofos alemanes, y de sistematizarlas, de grado o por fuerza, dentro de los esquemas a los que está habituada la mentalidad europea. Ahora bien, por el contrario, aquello de lo que debería darse cuenta ante todo es de que las formas esenciales del pensamiento oriental difieren profundamente de las del pensamiento occidental, y que denominaciones como, por ejemplo, "filosofía" y "religión", no pueden ser propiamente aplicadas a ellas, si se quiere conservar su sentido lo suficientemente preciso. No podemos, naturalmente, ilusionarnos con poder desarrollar estas consideraciones en el ámbito limitado de un breve artículo[1]; querríamos solamente dar, de las doctrinas hindúes, una visión de conjunto que permita comprender su verdadera naturaleza.

Lo que en primer lugar debe saberse es que la civilización hindú, como por lo demás todas las civilizaciones orientales, es esencialmente tradicional; la idea de la tradición la domina enteramente y a todos los niveles, y se encuentra ahí un contraste casi absoluto con la civilización occidental moderna, donde esta misma idea no encuentra apenas aplicación, si no es en el ámbito religioso. Entiéndase bien, cuando hablamos del fundamento tradicional de una civilización, debemos entender por tal un principio profundo, de orden intelectual, sobre el cual ella se apoya; rechazamos absolutamente dar, como se hace con frecuencia, el nombre de tradición a un hábito cualquiera, a veces de origen del todo reciente, y casi siempre de escaso alcance, además de sin gran significado.

Para un europeo, al menos en nuestra época, es muy difícil comprender todo lo que es la tradición para un oriental, y qué potencia formidable le es inherente: quererse sustraer a ella -suponiendo que ello fuese posible- sería como ponerse fuera de la civilización misma, puesto que a la tradición se remite todo lo que constituye dicha civilización, desde el campo de la especulación pura al de las instituciones sociales.

Y subrayaremos inmediatamente, en el orden doctrinal, una notable consecuencia de este carácter; nadie busca innovar, ligar el propio nombre a un sistema o a una teoría, gloriarse de una originalidad de pensamiento, real o presunta, cosas todas ellas que no podrían tener otro resultado que hacerles negar toda autoridad. Normalmente, no puede tratarse más que de recabar de la doctrina tradicional, mediante desarrollo o adaptación, lo que en ella está contenida, al menos implícitamente, desde los orígenes. Intentar separarse de esta línea significa ponerse en contraste con los principios fundamentales, luego caer inevitablemente en el error. Ideas como las de "evolución" y "progreso", tan queridas por los occidentales modernos, no podrían por lo tanto encontrar aquí el mínimo lugar, y la inquietud habitual es desconocida por los orientales; cuando se está en posesión de una base estable y de una dirección segura, no se siente ninguna necesidad de cambios. Por otra parte, respecto a la doctrina tradicional, las individualidades no cuentan. Esto es tan cierto, que sus nombres son frecuentemente ignorados, y los que se han conservado han adquirido un valor totalmente simbólico y están ligados más a escuelas o ramas de estudio que a los hombres

---

* Publicado originalmente en la *Revue Blue*, nº 15, París, marzo de 1924, páginas 195-199. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013.

[1] Lo hemos hecho, por otro lado, en un libro titulado *Introduction générale à l´étude des doctrines hindoues,* al cual nos permitimos remitir a los lectores particularmente interesados en tales cuestiones. (*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Madrid, 2004).

que han querido llevarlos en el origen, las particularidades biográficas de los cuales habiendo caído generalmente en el olvido más completo; no hay, por tanto, nada de lo que sería propio para satisfacer cierta vanidad "individualista", que probablemente ha servido más que cualquier otra causa para impulsar a numerosos filósofos europeos a construir su sistema.

Pero no se caiga en el error, y no se crea que en estas condiciones el pensamiento esté limitado: lo que es impedido, o al menos, reducido al mínimo, no son otra cosa al final, que divagaciones o fantasías bastante lamentables; la tradición permite, a aquellos que la comprenden, concepciones mucho más amplias que los sueños de los filósofos que pasan por los más osados, sino también más sólidas y válidas; abre a la inteligencia posibilidades ilimitadas como la misma verdad. No es en Oriente donde pueden encontrarse hombres que proclamen la existencia de algo "incognoscible" y que, puesto que afligidos de "miopía intelectual", pretendan imponer a los demás los límites de la propia capacidad de comprender. Y esto nos lleva a precisar la naturaleza de la doctrina tradicional, particularmente por lo que respecta a la India: la tradición hindú es puramente metafísica en su esencia; con ello entendemos que lo que constituye su base fundamental es el conocimiento de los principios de orden universal, conocimiento del todo intelectual, que es también el único que merece justamente este calificativo. Lo que aquí llamamos metafísica, dado que este término, entendido en su sentido etimológico, que significa lo que *está más allá de la naturaleza*, es el más apropiado de aquellos que las lenguas occidentales ponen a nuestra disposición, es algo muy distinto al tropel de hipótesis más o menos plausibles, más o menos coherentes y más o menos vacías, en las cuales los filósofos modernos se complacen dándoles los mismos nombres, y que, para nosotros, no son más que "pseudo-metafísica". No podemos insistir más de lo necesario sobre las características de la verdadera metafísica; solamente diremos que comporta esencialmente la certidumbre absoluta, porque su dominio es superior a cualquier contingencia, y que de ningún modo participa en la relatividad de las ciencias específicas que están todas comprendidas en la "física", en el sentido "genérico" en que la consideraban los antiguos, el de "conocimiento de la naturaleza". Estas ciencias por otra parte, no son desdeñadas en la doctrina hindú, pero no pueden desempeñar en ella más que un papel secundario y tener un rango subordinado, puesto que a la metafísica pertenecen los principios de los que todo depende; vienen por tanto a añadirse, como otras tantas prolongaciones, sea para constituir ramas, las cuales -aunque accesorias- forman parte integrante de la doctrina misma, sea para dar lugar a diversas aplicaciones, sobre todo en el orden social. No diremos nada de estas últimas, pero es necesario insistir sobre tal punto: que no debemos perder de vista la jerarquización que hemos indicado si queremos comprender algo de la civilización hindú, no importa cuál sea el aspecto bajo el cual se proponga estudiarla más detalladamente. Lo que hay que considerar también es que las ciencias orientales, que pueden definirse como tradicionales, en cuanto se conectan directa e indirectamente a principios de orden superior, tienen por ello mismo un carácter muy diverso al de las ciencias occidentales, y ello cuando también -por su objeto- parezcan corresponderse a éstas casi perfectamente.

El fundamento esencial de toda la doctrina hindú está representado por el conjunto de los escritos a los cuales se da el nombre de *Vêda*, que por lo demás significa conocimiento tradicional por excelencia; en él esta doctrina está contenida toda entera en principio, y la cuestión del orden cronológico en el cual sus diversas ramas se han desarrollado, además de ser casi insoluble, está muy lejos de tener la importancia que los orientalistas le atribuyen, precisamente porque en ella nunca ha habido nada más u otra cosa que una explicación que aclare, en un orden u otro, las consecuencias de cuanto estaba establecido en principio. En el fondo, en una doctrina estrictamente tradicional como ésta, la adaptación necesaria para una época cualquiera, no puede consistir más que en un adecuado desarrollo, según un espíritu rigurosamente deductivo y analógico, y sin variaciones ni desviaciones de especie, soluciones y aclaraciones que convienen más propiamente a la mentalidad de dicha época. Si es así, se comprende fácilmente que las ciencias que tienen un ligamen con la tradición no podrán nunca ser consideradas como "invenciones"

espontáneas de una individualidad cualquiera; ellas son, repetimos, adaptaciones de una verdad preexistente, y entre estas ciencias hay también las que pueden referirse al campo experimental y al orden de las aplicaciones prácticas. Así, la palabra *Upavêda* designa unos conocimientos de orden inferior, pero que derivan directamente del *Vêda*, y son como apéndice suyo; ahora bien, hay cuatro *Upavêdas*, correspondientes a las cuatro grandes divisiones del *Vêda,* y son, la medicina (*Ayur-Vêda)*, las ciencias militares (*Dhanur-Vêda)*, la música (*Gândharva-Vêda*), y, en fin, la mecánica y la arquitectura (*Stâpatya-Vêda).* Según las concepciones occidentales, parecería tratarse de artes más bien que ciencias propiamente dichas; pero el principio tradicional que se les da aquí les confiere un carácter algo diferente, en cierto modo las intelectualiza.

La medicina por ejemplo, sin perder nada de su carácter práctico, es algo mucho más extenso de lo que habitualmente se entiende por este nombre; además de la patología y de la terapéutica, comprende muchas consideraciones que en Occidente se harían entrar en la fisiología y también en la psicología, pero que, por otro lado, son tratados de manera muy diferente. Debemos añadir que es extremadamente difícil, para un occidental, llegar a un nivel suficiente de conocimiento en este género de estudios, donde se usan medios de investigación de tipo diferente de aquellos a los que está habituado. Puede parecer extraño que cuanto hay de elevado en una tradición, es decir, los principios, sea más fácilmente comprensible que no simples aplicaciones para hombres de otra raza; pero con todo es así y no hace falta reflexionar mucho para encontrar su razón; y es que los principios son universales e inmutables, mientras las aplicaciones, siendo de orden contingente, son determinadas, en cierta medida, por las condiciones del medio.

No podemos buscar definir, y ni siquiera simplemente enumerar todas las ciencias conocidas y cultivadas por los hindúes; se encuentran elementos diferentes que, no obstante, se pueden conciliar observando que solamente son más o menos completas, más o menos particularizadas, y que profundizan las distinciones con mayor o menor amplitud.

El *Nitishâstra* (Tratado sobre la política) de Shukrâchârya enumera treinta y dos *vidyâ* (ciencias) y sesenta y cuatro *kalâ* (artes), de importancia bastante diversa, añadiendo que el número de *vidyâ* y de *kalâ* es, en realidad, indefinido, de modo que ningún elenco podrá jamás ser considerado absoluta y definitivamente completo. En cuanto al orden en el cual estas ciencias y artes son enumeradas, puede variar también según el punto de vista con el cual se le considera; en todos los casos, no es de ningún modo arbitrario, no correspondiendo a la idea que los occidentales se hacen de una clasificación; la máxima equivocación es querer interpretar como clasificaciones, en el sentido común del término, ciertas concordancias basadas sobre consideraciones analógicas de las cuales, en Europa, se podría quizás encontrar algún equivalente en la Edad Media, pero no en los tiempos modernos.

Entre las ciencias que tienen carácter más estrictamente tradicional, recordaremos solamente, junto a los *Upavêda*, las que son llamadas los seis *Vêdânga*, literalmente "miembros del *Vêda*"; así son designadas las ciencias auxiliares del *Vêda*, porque se las compara a los miembros corporales por medio de los cuales un ser obra exteriormente. La *Shikshâ* es la ciencia de la articulación correcta y de la pronunciación exacta, de las leyes de la eufonía y del valor simbólico de las letras. El *Chanda* es la ciencia de la prosodia, que implica, por otra parte, el conocimiento profundo del ritmo y de sus relaciones cósmicas, totalmente extraño a los occidentales. El *Vyâkarana* es la gramática, que está en más estrecha relación que en cualquier otro lugar con el significado lógico del lenguaje. El *Nirukta* es la explicación de los términos importantes o difíciles que se encuentran en los textos védicos. El *Jyotisha* es la astronomía o, más exactamente, es a la vez la astronomía y la astrología, que nunca están separadas en la India, como no lo fueron en ningún pueblo antiguo; y es bueno agregar que la verdadera astrología tradicional, tal y como se ha conservado en Oriente, no tiene casi nada en común con las especulaciones "adivinatorias", más o menos de fantasía, a las cuales ciertos contemporáneos nuestros dan el mismo nombre. En fin, el *Kalpa,* es el conjunto de las prescripciones que se relacionan con el cumplimiento de los ritos, y cuyo conocimiento es indispensable para que éstos tengan

plena eficacia. Los tratados que se refieren a estas diversas ciencias forman parte de la *Smriti*, especialísima recopilación de escritos tradicionales que forman texto pero que son considerados menos fundamentales que la *Shruti,* que es la recopilación de los textos védicos mismos, la autoridad de la *Smriti* es derivada de la de la *Shruti* y se basa en un perfecto acuerdo con esta última.

Queremos ahora subrayar la importancia que los hindúes han atribuido siempre al estudio de las matemáticas, que comprenden, bajo el nombre general de *ganita,* la aritmética *(pâtî-ganita* o *vyaktaganita),* el álgebra (*bîja-ganita),* y la geometría (*rêkhâ-ganita).* Las dos primeras sobre todo de las tres ramas, recibieron en la India, en los tiempos antiguos, un desarrollo notable, del cual debía beneficiarse más tarde Europa por intermedio de los árabes.

Debemos ahora detenernos un poco ampliamente sobre los seis *darshanas,* en los cuales los orientalistas, errando completamente, han querido ver "sistemas filosóficos". Propiamente, el término *darshana*, significa vista, o si se quiere, punto de vista; efectivamente, aquellos que son así definidos son puntos de vista distintos, que constituyen otras tantas ramas de la doctrina y que, en la medida que son estrictamente ortodoxos, no podrían entrar en conflicto o en concurrencia, como harían necesariamente unos sistemas rivales. Cada *darshana* tiene, como cualquier otro género de conocimiento, su propio ámbito, y así estos puntos de vista se completan y se unen en la totalidad de la doctrina, de la cual, remachamos, son elementos esenciales; solamente esto bastaría, aunque faltasen otras muchas consideraciones, para hacer de ellos algo muy distinto a la "filosofía" tal como la entienden los occidentales, sobre todo modernos.

Manteniendo los *darshanas* en el orden empleado habitualmente, y que, en cierto modo, es un orden ascendente, encontramos primero el *Nyâya,* que es la lógica, pero una lógica que, aunque presentando analogías sorprendentes con la de Aristóteles, difiere en conjunto de ella desde muchos puntos de vista. Esta lógica comprende en su punto de vista las cosas consideradas como "objeto de prueba", es decir, de conocimiento razonado y discursivo; decimos las cosas mismas y no solamente los conceptos, porque, para los hindúes, un conocimiento no existe sino en cuanto toca, en el nivel que sea, la naturaleza de las cosas; y, si conocemos un objeto es por mediación de un concepto suyo, y porque esta noción es, ella misma, algo del objeto, participa de su naturaleza expresándola con relación a nosotros. Se puede pues decir que, entre los griegos, la distinción entre la cosa y la noción de ella iba ya demasiado lejos, aunque la idea de establecer una contraposición entre el sujeto y el objeto sea típica de la filosofía moderna, para la cual es una fuente de innumerables dificultades y tanto más inextricables en cuanto son puramente artificiales.

El *Vaishêsika* está constituido por el conocimiento de las cosas individuales como tales, consideradas en modo distintivo, en su existencia contingente. Es, en el conjunto de los *darshanas*, aquel que más se acerca al punto de vista "científico" tal como lo entienden los occidentales, pero, no obstante, está mucho más vecino al punto de vista que constituía entre los griegos la "filosofía física"; siendo analítico, lo es menos que la ciencia moderna, y, por esto mismo, no está sometido a la estrecha especialización que impulsa a esta última a perderse en el detalle indefinido de los hechos experimentales. Si hay que aplicar una designación occidental a un punto de vista hindú, preferimos para el *Vaishêsika* la de “cosmología”; y, por lo demás, la cosmología de la Edad Media era también un conocimiento tradicional, que se presentaba nítidamente como una aplicación de la metafísica a las contingencias del orden sensible.

El *Sânkhya* se refiere también al dominio de la naturaleza pero considerado esta vez sintéticamente, a partir de los principios que determinan su producción y de donde toma toda su realidad. El nombre de este *darshana* designa propiamente una doctrina que procede por la enumeración regular de los diferentes grados del ser manifestado. Conectando así el conocimiento de la naturaleza a ciertos principios de orden trascendente,

este punto de vista es, en cierto modo, intermedio entre la cosmología y la metafísica, pero no elimina la profunda distinción que separa esta última, en razón de su carácter “suprarracional”, de cualquier otro tipo de especulación. Por otra parte, aunque sin estar todavía en el campo de la metafísica pura, se está ya muy lejos de las limitaciones inherentes a lo que se ha convenido en llamar pensamiento filosófico; por ejemplo, la distinción entre espíritu y materia, en torno a la cual gravita toda la filosofía moderna, no aparece aquí sino como un caso muy particular, una simple aplicación específica, entre una *indefinidad* de otras análogas, de una distinción cuyo alcance es mucho más vasto y enteramente universal. Efectivamente, para la doctrina hindú, el mundo corpóreo[2] no representa más que un estado de la existencia manifestada, y la existencia comporta una multiplicidad indefinida de estados, entre los cuales éste no ocupa en absoluto un nivel privilegiado; se ve así a qué se puede reducir, en estas condiciones, una concepción como la del dualismo cartesiano.

El Yoga, cuyo nombre significa "unión", tiene como finalidad la unión del ser humano con lo Universal; esto puede parecer bastante enigmático, y es difícil explicarlo claramente, porque no hay nada análogo en lo que se conoce en Occidente. Debe decirse que la metafísica oriental no se limita a consideraciones puramente teóricas, sino que en ella la teoría no es sino la preparación, por lo demás indispensable, para una “realización” correspondiente, cuya posibilidad se basa en la identidad fundamental del “conocer” y del “ser”, que no son sino dos aspectos inseparables de una realidad única; y estos dos aspectos no pueden tampoco resultar distintos en el dominio de la metafísica, donde todo es “sin dualidad”, y donde no subsiste en absoluto la distinción entre sujeto y objeto. También Aristóteles había planteado en principio la identificación por el conocimiento, declarando expresamente que "el alma es todo lo que conoce", pero no parece que él ni sus continuadores hayan nunca extraído de tal afirmación las consecuencias que implica; también su doctrina es, en cuanto a la metafísica, incompleta, puesto que la teoría es presentada como autosuficiente y como un fin en sí misma. Por el contrario, en la doctrina hindú y también en las otras doctrinas orientales la teoría completa está ordenada con vistas a la realización, como el medio con vistas a los fines; y, por otro lado, esta realización puede tener, además de la preparación teórica y tras ésta, ulteriores medios, de orden diferente, pero que, cualquiera que sea su importancia y su eficacia peculiar efectiva, nunca revisten más que un papel accesorio y no esencial. Es precisamente el conocimiento de estos medios lo que constituye el Yoga en cuanto *darshana*; decimos en cuanto *darshana*, porque el término yoga no puede ser usado así, si no es por extensión de su significado original, que indica la finalidad misma de la realización metafísica.

La *Mîmânsâ* es el estudio reflexivo del *Vêda*, que tiene por objeto determinar el sentido exacto de la *Shruti* y deducir las consecuencias que implica, ya sea en el orden práctico, o bien en el orden intelectual. Es pues el conjunto de los dos últimos *darshana*s, que son respectivamente la *Karma-Mîmânsâ* y el *Brahma-Mîmânsâ.* La primera, que es llamada con frecuencia simplemente *Mîmânsâ,* establece las pruebas y las razones de ser de las prescripciones rituales y legales; está en relación directa con los *Vêdânga*, de los cuales se ha tratado antes, y trata un gran número de cuestiones jurídicas, lo que no debe sorprender, puesto que en la civilización hindú toda la legislación es esencialmente tradicional.

En fin, la *Brahma-Mîmânsâ* es llamada más normalmente *Vêdânta*, que significa "fin del *Vêda*", donde el término *fin* debe ser entendido con el doble significado de conclusión y de finalidad; su base se halla en los textos védicos a los cuales se da el nombre de *Upanishad*. Aquí, estamos en el dominio de la metafísica pura; es el principio del cual todo el resto deriva y del que no es más que su especificación y aplicación; y, si el Vedanta es puesto el último entre los *darshanas*, y solamente porque representa el cumplimiento de todo conocimiento. Por otra parte, se debe comprender bien que el Vedanta es, en su esencia, la

---

[2] No decimos material, porque la noción de *materia*, por lo menos en el sentido que le dan los modernos, no se encuentra entre los hindúes.

metafísica completa, los textos que se refieren a ello dando solamente los medios para "acercarse al conocimiento"; no proporcionan otra cosa que un soporte o un punto de partida para conceptos que, siendo ilimitados, no podrían estar encerrados en ninguna fórmula, y para los cuales cualquier expresión, verbal o figurada, es necesariamente inadecuada. En todo lo que tiene un alcance verdaderamente metafísico, se debe tener en cuenta siempre lo inexpresable, y por tanto lo incomunicable, que es precisamente lo que tiene la mayor importancia; lo que es cierto ya cuando se trata simplemente de la comprehensión teórica, y lo es en mayor medida todavía por tal realización metafísica de la cual hemos hablado, que no puede alcanzarse sino con un esfuerzo rigurosamente individual, cualquiera que pueda ser, en la fase preparatoria, la validez de la ayuda recibida del exterior. La “unión suprema”, que es el fin último de tal realización, es también definida con el término *Moksha*, es decir, la liberación de las condiciones limitativas que pueden delimitar la existencia individual; ésta es perfectamente idéntica al *Nirvana*[3], que no es en absoluto, como creen la mayoría de los europeos, una anulación, nada más que un absorberse entero en un sentido panteísta totalmente extraño a los hindúes, sino que es, al contrario, la plenitud de la personalidad trascendente, más allá de todos los particulares estados de existencia que tienen en ella su principio y su final.

Puesto que hemos indicado, de pasada, algunas de las falsas interpretaciones que, sobre este asunto, encuentran crédito entre los orientalistas, añadiremos que no se debe traducir *Moksha* por “salvación”, tomando este término en su acepción religiosa, como lo han hecho algunos autores, así como no debe confundirse la realización metafísica con los “estados místicos”; no obstante ciertas posibles analogías, se trata en realidad de algo muy distinto. Puesto que se nos presenta la ocasión, queremos señalar también que en una reseña, por otro lado, muy concienzuda, sobre la obra que hemos dedicado a las doctrinas hindúes, hemos leído, con cierta sorpresa, que "esta realización metafísica no es otra cosa que el sueño quietista", lo que es completamente erróneo, y, esta vez, las cosas que se pretenden parangonar así no tienen la menor relación entre ellas. Es verdaderamente sorprendente que se sienta tal necesidad de colocar bajo ciertas etiquetas unas cosas para las cuales no han sido hechas de ningún modo, y que superan enormemente los esquemas entre los cuales se pretende encerrarlas. Si es demasiado fácil hablar de la metafísica dando a tal término un significado cualquiera, lo es ciertamente mucho menos, para la mayor parte de los occidentales, comprender qué es la metafísica verdadera que es la esencia misma de las doctrinas hindúes; si se supiese lo que es, si solamente se sospechase, se guardaría bien de buscar en la "historia de la filosofía" unas similitudes que no pueden encontrarse allí, y sobre todo se abstendría de querer, como ha sucedido con algún opositor con el cual hemos debatido, dar un juicio sobre una doctrina de la cual se ignora casi todo. Nosotros, por otro lado, hacemos esta observación solamente para mantener los derechos de la verdad, y porque consideramos un deber poner en guardia a aquellos que pueden haber tenido conocimiento de ciertas deformaciones que, ciertamente con absoluta buena fe, ha sufrido nuestro pensamiento, o mejor, mediante nosotros, el pensamiento hindú del cual nos hemos hecho intérpretes.

Sea como fuere, y aunque hemos debido limitarnos a indicaciones bastante sumarias, pensamos que este análisis puede ayudar a comprender el verdadero espíritu de la India y hacer entrever el interés que proporciona el estudio de sus doctrinas, siempre que sea emprendido como se debe, es decir, de manera verdaderamente directa, con esfuerzo por asimilar sus ideas y modos de pensar, y no ateniéndose a métodos de erudición exterior y superficial.

---

[3] Este término no es exclusivamente budista, como algunos creen; debemos decir a este propósito, que, si no hablamos aquí del Budismo, es por no ser “hindú”, puesto que, en la India, donde, por otra parte, ha cesado de existir desde hace mucho tiempo, no ha sido nunca más que una doctrina heterodoxa, un cisma, si se confronta con la tradición regular que es la única que puede propiamente definirse como “hindú”.

IV. LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO Y SU EVOLUCIÓN PÓSTUMA SEGÚN EL VEDANTA*

Se han expuesto frecuentemente, sobre la constitución del ser humano individual, diversas concepciones más o menos de fantasía, y en gran parte carentes de todo fundamento serio. Para reducir todas esas teorías a su justo valor, hemos pensado que sería bueno resumir, de una manera tan completa como sea posible, lo que se enseña sobre esta cuestión por la doctrina brahmánica, y más particularmente por el Vedanta, que es su forma más ortodoxa[1], aunque apelando a veces también a los datos proporcionados por otras doctrinas hindúes, cuando éstas no presenten con la primera ninguna contradicción[2].

Ante todo, importa plantear en principio que el Sí-mismo (*Âtman*), que es el ser mismo en su esencia, jamás está individualizado, sino que solamente desarrolla sus posibilidades virtuales, por el paso de la potencia al acto en todas las modalidades que constituyen los diversos estados manifestados del ser[3]. Él es el principio por el cual esos estados existen, así como los estados no-manifestados, pero él mismo sólo es por sí, no habiendo ningún principio que sea exterior a sí-mismo, pues es una determinación inmediata del Espíritu Universal (*Âtmâ)*[4] que penetra todas las cosas, permaneciendo siempre "el mismo" a través de la multiplicidad indefinida de los grados de la Existencia. El "Sí-mismo" es en realidad idéntico a este Espíritu Universal, del que no es distinto, salvo cuando se lo considera de modo particular con relación a un determinado estado del ser, tal como el estado humano actual, y solamente en tanto se lo considere desde este punto de vista especializado y restringido[5].

El Espíritu Universal, estando identificado a *Brahma* mismo (en virtud de la Identidad Suprema), se dice que es *Brahma* que reside en el centro vital del ser humano; este centro vital es considerado como correspondiendo analógicamente al más pequeño ventrículo del corazón, pero no debe confundirse con el corazón del organismo físico, pues constituye en realidad el centro, no sólo de la individualidad corporal, sino también de la individualidad integral, cuya modalidad corporal no constituye sino una porción[6]. "En esta morada de

---

* Publicado en *La Gnose*, números 9, 10 y 12, respectivamente de septiembre, octubre y diciembre de 1911, firmado T Palingénius. Retomado en René Guénon, *Recueil,* Rose-Cross Books, Toronto, 2013 y en *La Gnose –Edition intégral 1909-1912.* Reedición íntegra en facsímil de todos los artículos publicados en *La Gnose*. Éditions de l´Homme libre, París, 2009.

1 Véase el artículo (ahora capítulo) "El Demiurgo".

2 En este sentido, es importante citar con valor de indicación general, este pasaje del *Kapila-Bhâshya* de Vijnâna-Bhikshu: "en la doctrina de Kanâda y en el *Sânkhya*, la parte que es contraria al *Vêda* debe ser rechazada por aquellos que se adhieren estrictamente a la tradición ortodoxa; en la doctrina de Jaimini y en la de Vyâsa (los dos *Mîmânsâs*) no hay nada que esté en desacuerdo con las Escrituras". -La primera *Mîmânsâ* (*Purva-Mîmânsâ)* se llama también *Karma-Mîmânsâ* o *Mîmânsâ* práctica, tiene como meta, determinar el sentido de las Escrituras, sobre todo en lo que se relaciona con las prescripciones ritualícas. La segunda *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ) puede ser considerada como la Mîmânsâ* teórica, y es también denominada *Brahma-Mîmânsâ*, en tanto concierne esencial y directamente al "Conocimiento Divino" (*Brahma-Vidyâ*); es ella la que constituye, para hablar con propiedad, el Vedanta, es decir, según la significación etimológica de este término, el "fin del *Vêda*", y se funda sobre la enseñanza esotérica contenida principalmente en los *Upanishads*.

3 Ver nuestros estudios anteriores, y en particular "El Simbolismo de la Cruz".

4 Esta determinación es expresada por la desinencia de la palabra *âtman*, que es también empleada como pronombre personal (sí-mismo).

5 Sobre esta cuestión de la distinción individual y de su grado de realidad, véase "El Demiurgo".

6 Sobre el corazón considerado como el centro de la vida, no solamente con relación a la circulación de la sangre, sino también, analógicamente, con relación a la inteligencia universal, véase "La

Brahma (Brahma-Pura)", hay un pequeño loto, una estancia en la cual hay una pequeña cavidad (*dahara*) ocupada por el Éter (*âkâsha*); se debe buscar lo que hay en este lugar y se Lo conocerá"[7].

No se trata solamente del "alma viviente" (*jîvâtmâ*), es decir, de la manifestación particular del "Sí-mismo" en el individuo actual (considerado separadamente de su principio, que es el "Sí-mismo"), que reside en el centro de esta individualidad; es, como acabamos de decir, el "Espíritu Universal" (*Âtmâ*), que es en realidad *Brahma* mismo, el "Supremo Ordenador"; y que así considerado en el hombre, se llama *Purusha*, porque reposa o habita en la individualidad (integral o extensa, y no solamente corporal o restringida) como en una ciudad (*Puri-Shaya*). En esa morada (el centro vital) "*no brilla el sol, ni la luna, ni las estrellas*[8]*, y menos aún este fuego visible* (el elemento ígneo sensible). *Todo brilla a partir de su irradiación*[9] (al reflejar su claridad)*; es por su esplendor que este todo* (la individualidad integral considerada como "macrocosmos") *se ilumina*". *Este Purusha, es de una luminosidad (espiritual) clara como una llama sin humo; es el dueño del pasado y del futuro* (dado que es omnipresente; *es hoy y será mañana* (y en todos los ciclos de existencia) *tal como es* (desde toda la eternidad)[10]*".*

Purusha (llamado también *Pumas*), es el principio esencial (activo) cuya unión con *Prakriti* o la sustancia elemental indiferenciada, produce el desarrollo integral del estado del ser individual humano; y esto en relación con cada individuo, y lo mismo para todos los estados formales. Para el conjunto del dominio individual actual, (comprendiendo todos los seres que en él se desarrollan), *Purusha* es asimilado a *Prajâpati*[11] y la pareja *Purusha-Prakriti* es la manifestación (en ese dominio), del Hombre Universal; por otra parte, es lo mismo en cada uno de los otros dominios de la existencia formal[12].

Prakriti es el primero de los veinticinco principios enumerados en el *Sânkhya* de Kapila, mientras que *Purusha* es el último, pero hemos tenido que abordar *Purusha* antes que *Prakriti* porque es inadmisible que el principio plástico o substancial (en el sentido

---

Universalidad en el Islam", 2º año, nº 4, pág. 125.

[7] *Chândogya Upanishad*, 8º prapâthaka, 1º khanda, shruti 1.

[8] Cf. la descripción de la Jerusalén Celestial en el Apocalipsis.

[9] Es decir, la irradiación de *Purusha.*

[10] *"Él es ahora tal como era, (desde toda la eternidad), todos los días, en el estado de Creador Sublime":* véase "La Identidad Suprema en el Esoterismo musulmán", 2º año, nº 7, pág. 200.

[11] Sobre *Prajâpati* y su manifestación como *Manú* en cada ciclo, véase "El Arqueómetro", año 1º, nº 9, pág. 181, nota 1.

[12] *Mûla-Prâkriti*, la Naturaleza primordial, llamada en árabe *Al-Fitrah*), raíz de todas las manifestaciones formales, es identificada con *Mâyâ* según los *Purânas*; es "indistinguible", no estando compuesta de partes, pudiendo solamente ser inducida por sus efectos, y, siguiendo a Kapila, productiva sin ser producción. Siete principios, el grande (*Mahat*) y los otros (*ahânkara* y los cinco *tanmâtras*), son al mismo tiempo producciones y productivos. Dieciséis son producciones (improductivas). *Purusha* no es ni producción ni productivo". (*Sânkhya-Kârikâ*). Cf. Scoto Erígena, *De Divisione Naturae*: "La División de la Naturaleza me parece que debe ser establecida según cuatro diferentes especies, de las cuales la primera es lo que crea y no es creado, la segunda, lo que es creado y a su vez crea, la tercera, lo que es creado y no crea, y finalmente la cuarta lo que no es creado ni crea (Libro I). "Pero la primera especie y la cuarta (respectivamente asimilables a *Prakriti* y *Purusha*) se confunden en la Naturaleza Divina, pues ésta puede ser llamada creadora, tal como es en sí misma, pero a la vez ni creadora ni creada, puesto que siendo infinita, no puede producir nada que esté fuera de ella, y que no hay tampoco posibilidad alguna de que no sea en sí y por sí (Libro III).

estrictamente etimológico de este último vocablo)[13] sea causa por sí mismo y fuera de la acción del principio esencial, que es designado como *Purusha*[14].

Éste, considerado como idéntico al Sí-mismo (*Âtman*), “es (por así decirlo) una porción del Supremo Ordenador (aunque, sin embargo, Éste no tenga partes propiamente hablando, puesto que es en su esencia indivisible y sin dualidad), como una chispa lo es del fuego (cuya naturaleza permanece en su totalidad en cada chispa)”. No está afectado por las modificaciones individuales (como el placer y el dolor), que provienen en su totalidad del principio plástico *Prakriti* o *Pradhâna*, la substancia primordial que contienen en potencia de ser todas las posibilidades formales). "Así, la luz solar o lunar parece ser idéntica a lo que le da origen, pero sin embargo es distinta (y asimismo las modificaciones o cualidades manifestadas son distintas de su principio). Así como la imagen del sol reflejada en el agua tiembla o vacila al seguir sus ondulaciones sin afectar sin embargo a las otras imágenes reflejadas en la misma agua, ni al orbe solar mismo, de igual modo las modificaciones de un individuo no afectan a otro, ni al Supremo Ordenador mismo"[15]. Es el alma individual viviente (*jîvâtmâ*) lo que se compara aquí con la imagen del sol en el agua, como si fuera el reflejo (en el dominio individual y en relación con cada individuo) de la Luz del Espíritu Universal (*Âtmâ,* al cual está identificado *Purusha*); el agua (que refleja la luz solar) es el símbolo del principio plástico (*Prakriti*)[16].

Debemos pasar ahora a la enumeración de los grados sucesivos de manifestación individual de *Âtmâ*, de los cuales el primero es el intelecto superior (*Buddhi*), que es llamado también *Mahat* o “gran principio”[17], y que todavía no está individualizado más que en modo *principial* (no efectivamente), lo que significa que es el principio inmediato de la individualidad. Si se considera al “Sí-mismo” como el sol espiritual que brilla en el centro del ser total, *Buddhi* será el rayo directamente emanado de este sol, que ilumina en su totalidad al estado individual que hemos de considerar, vinculándolo en su totalidad con los otros estados del ser y con el centro mismo[18]. Este principio es por otra parte considerado como ternario y se lo identifica entonces con la *Trimûrti*: *“Mahat* llega a ser distintivamente concebido como tres Dioses, por influencia de las tres cualidades (*gunâni,* esencias constitutivas y primordiales de los seres), *sattwa, rajas* y *tamas*)[19], constituyendo una sola personalidad en tres Dioses. En lo Universal, es la Divinidad, pero considerada de modo distributivo (desde el aspecto de la distinción), y pertenece a los seres individuales (a los cuales comunica la posibilidad de participación en los atributos divinos[20].

---

[13] Ése sentido no es aquel en el cual Spinoza ha empleado el término "Substancia", pues entiende por tal al Ser Universal mismo, "que subsiste en sí y por sí".

[14] Esta opinión, que podría deducirse de una concepción errónea de la doctrina *Sânkhya*, sería además contraria a la enseñanza de los *Vêdas*.

[15] *Brahma-Sûtras*, 2ª lectura, capítulo 3º.

[16] Es lo mismo en todas las tradiciones; es fácil darse cuenta de ello en lo que concierne a la tradición hebrea, remitiéndose al comienzo del capítulo primero del *Génesis* (véase también "El Arqueómetro").

[17] Es el segundo principio de Kapila.

[18] Se debe considerar al centro de cada estado de ser como identificado potencialmente con el centro del ser total (véase "el Simbolismo de La Cruz", año 2º, º 2, pág. 57 y nº 3, pág. 99); en ese sentido puede decirse, como lo hemos hecho muy al principio, que *Purusha* reside en el centro de la individualidad.

[19] Volveremos en otro lugar sobre la definición de esas tres cualidades, que aquí nos conduciría demasiado lejos del tema que nos hemos propuesto tratar.

[20] *Matsya-Purâna*.

Este intelecto (*Buddhi),* pasando del estado de potencia universal al estado individualizado (pero sin dejar verdaderamente de ser tal como era), produce la consciencia individual (*ahankâra*), que da origen a la noción del "yo". Esta consciencia[21] tiene por función propia prescribir la convicción individual (*abhimana*), es decir, la noción de que "yo soy" concernido por los objetos de la percepción (externos) y de la meditación (internos); ella procede inmediatamente del principio intelectual y produce todos los otros principios del hombre individual, de los cuales nos vamos a ocupar ahora.

Esos principios comprenden once facultades, de las que diez son externas: cinco de sensación y cinco de acción; la undécima, que participa de ambas, es el sentido interno o la facultad mental (*manas*), y esta última está unida directamente a la consciencia individual. Estas facultades proceden todas de las cinco esencias elementales (*tanmâtras*)[22], que también son los principios de los cinco elementos corporales[23].

En cuanto a su desarrollo, nos basta con reproducir lo que se enseña acerca de esta cuestión en los *Brahma-Sûtras*[24]: "El intelecto, el sentido interno, así como las facultades de sensación y de acción, se desarrollan (en la manifestación) y son reabsorbidas (en lo no-manifestado) en un orden similar de sucesión (lógica), orden que es siempre el de los elementos *principiales (tanmâtras*) de los cuales proceden (con excepción del intelecto, que se desarrolla con carácter previo a todo principio individual). En cuanto a *Purusha* (*Âtmâ),* su emanación no es un nacimiento, ni una producción original; No se puede asignarle ninguna limitación (por alguna condición particular de existencia), pues, al estar identificado con el Supremo *Brahma*, participa de su Esencia infinita (que implica la posesión de los atributos divinos en tanto que esta participación es efectiva". Es activo, pero potencialmente (no actuante), pues la actividad no le es esencial ni inherente, sino eventual y contingente (relativa sólo a sus estados diversos de ser). Así como el carpintero que tiene en la mano sus útiles y sus otras herramientas, y al dejarlas de lado goza de la tranquilidad y el reposo, así, el espíritu, en su unión con sus instrumentos (por medio de los cuales sus facultades potenciales se desarrollan en acto en cada uno de sus estados de manifestación), es activo, y, al abandonarlos, goza del reposo y de la tranquilidad"[25].

Las diversas facultades de sensación y de acción (designadas por el término *prâna* en una acepción secundaria) son en número de once: cinco de sensación, cinco de acción, y el sentido interno (*manas*). Allí donde se especifica un número más grande (trece), el término se emplea en su sentido más abarcante, distinguiéndose en el *manas*, el intelecto, la consciencia individual y el *sensorium*. Allí donde se menciona un número menor, el mismo término se emplea en una acepción más restringida: así, se habla de siete órganos sensitivos, relativos a los dos ojos, a las dos orejas, a las dos fosas nasales y a la boca o a la lengua (de modo que, en este caso, se trata solamente de las siete aberturas u orificios de la cabeza). Las once facultades mencionadas (aunque designadas en su conjunto por el

---

[21] Es el tercer principio de Kapila.

[22] *Tanmâtra* significa literalmente una "asignación" (*mâtra*, medida, determinación, carácter) delimitando un determinado dominio (*tan*, raíz que expresa la idea de extensión) en la existencia Universal; tendremos por otro lado la ocasión de volver más ampliamente sobre ese punto en un próximo estudio.

[23] Tras los tres primeros principios, Kapila enumera sucesivamente los cinco *tanmâtras*, las once facultades, los cinco elementos corporales, y en fin, *Purusha* o *Pumas*, lo que hace en total veinticinco principios.

[24] Los *Brahma-Sûtras* (o *Sharîraka-Mîmânsâ*) atribuidos a Vyâsa, son una colección de aforismos en los cuales son formuladas las enseñanzas fundamentales del Vedanta; su autor es llamado Bâdarâyana y Dwaipâyana.

[25] *Brahma-Sûtras*, 2ª lectura, capítulo 3º.

término *prâna*) no son (como los cinco *vâyus*[26]) simples modificaciones del acto vital principal (la respiración, con la asimilación que resulta de ella), sino principios distintos (desde el punto de vista especial de la individualidad corporal"[27].

El término *prâna* significa propiamente "soplo vital", pero en ciertos textos védicos, lo que así se designa es (en sentido universal), identificado con *Brahma* mismo, como cuando se dice que, en el sueño profundo, todas las facultades se reabsorben en él, pues*, "*cuando un hombre duerme sin soñar, su espíritu está con *Brahma*"[28].

En cuanto a los órganos de esas facultades, los cinco instrumentos de sensación son: las orejas (oído), la piel (tacto), los ojos (vista), la lengua (gusto), la nariz (olfato), que son así enumerados en el orden del desarrollo de los sentidos, que es el de los elementos correspondientes[29]. Los cinco instrumentos de acción son: los órganos de excreción, los órganos generadores, las manos, los pies, y finalmente la voz o el órgano de la palabra, que se enumera en décimo lugar. El *manas* debe ser considerado como el decimoprimero, que comprende por su propia naturaleza una doble función, en tanto que sirve a la vez a la sensación y a la acción y en consecuencia, participa en las propiedades de ambas[30].

Por otra parte, según el Vedanta, *Purusha* o *Âtmâ*, al manifestarse como *jîvâtmâ* en la forma viviente (del individuo), se considera como revestido de una serie de envolturas sucesivas, bien que no se pueda decir, con rigor, que *Âtmâ* esté en realidad contenido en tales envolturas, puesto que no es susceptible de limitación alguna. La primera envoltura (*vijnânamaya-kosha*) es la Luz directamente reflejada del Conocimiento (*Jnâna*, implicando la partícula "*vî*" el modo distintivo); está compuesta de cinco esencias *principiales* elementales (*tanmâtras*), y consiste en la unión del intelecto superior (*Buddhi*) con las facultades potenciales de percepción cuyo desarrollo exterior constituirá los cinco sentidos en la individualidad corporal; no es todavía más que la forma *principial (kârana-sharîra*), aquella por la cual se manifestará la forma. La segunda envoltura (*manomaya-kosha*), en la cual el sentido interno (*manas*) se une con el precedente, implica especialmente la consciencia mental, individuación (en modo reflexivo), del intelecto superior. La tercera envoltura (*prânamaya*) comprende las facultades que proceden del "soplo vital" (*prâna*), es decir, los cinco *vâyus* (modalidades de este *prâna*), así como las facultades de acción y sensación (existiendo estas últimas ya en potencia en la primera envoltura, aunque, por otro lado, no podría tratarse de ninguna clase de acción). El conjunto de estas tres envolturas (*koshas*) constituye la forma sutil (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), por oposición a la forma grosera o corporal (*sthûla-sharîra*).

Las cinco funciones o acciones vitales se denominan *vâyus* aunque no sean, para hablar con propiedad, el aire o el viento[31], sino, como acabamos de decir, modalidades del "soplo vital" (*prâna*), considerado principalmente en sus relaciones con la respiración. Ellas son:

---

[26] Explicaremos un poco después lo que son los cinco *vâyus.*

[27] *Brahma-Sûtras*, 2ª lectura, capítulo 4º.

[28] Véanse más adelante las explicaciones concernientes a este estado (del sueño profundo), sobre el cual, por lo demás, hemos ya dicho algunas palabras en otra ocasión ("El Demiurgo", año 1º, nº 3, pág. 48).

[29] Expondremos esta correspondencia cuando tratemos de las condiciones de la existencia corporal.

[30] *Leyes de Manú*, 2ª lectura, slokas, 89 a 92.

[31] Ése es, en efecto, el sentido propio de la palabra *vâyu,* que designa habitualmente el elemento aire, como lo veremos en otro lugar.

1º) la respiración, considerada como ascendente en su fase inicial, que atrae a los elementos todavía no individualizados del ambiente cósmico, para hacerlos participar en la consciencia individual por asimilación.

2º) la inspiración, considerada como descendente en una fase siguiente, por la cual estos elementos penetran en la individualidad.

3º) una fase intermedia entre las dos precedentes, consistente, por un lado, en el conjunto de acciones y reacciones recíprocas que se producen en el contacto entre el individuo y los elementos del ambiente y, por otro lado, en los diversos movimientos vitales que de ello resultan, y cuya correspondencia en el organismo corporal es la circulación sanguínea.

4º) la expiración, que proyecta el hálito, transformándolo más allá de los límites de la individualidad restringida, en el dominio de las posibilidades de la individualidad extendida.

5º) la digestión, o asimilación sustancial íntima, por la cual los elementos absorbidos se vuelven parte integrante de la individualidad. Se ve que todo esto no debe entenderse solamente de las funciones fisiológicas analógicamente correspondientes, sino de la asimilación vital en su sentido más extenso.

La forma corporal (*sthûla-sharîra*) es la última envoltura (*kosha*), es la envoltura alimentaria (*annamaya-kosha*), compuesta de los cinco elementos físicos o corporales. Asimila los elementos combinados recibidos en la nutrición (*anna*[32]), segregando las partes más finas (que permanecen en la circulación orgánica) y rechazando las más groseras (a excepción de aquellas que se depositan en los huesos): las sustancias terrosas se vuelven carne, las acuosas, sangre y las sustancias ígneas forman la grasa, la médula y el sistema nervioso (materia fosforada).

Todo ser organizado que reside en una forma corporal determinada posee, en un grado más o menos completo de desarrollo, las once facultades individuales de las cuales hemos hablado antes y, como hemos visto, dichas facultades se manifiestan en la forma del ser por medio de once órganos correspondientes (*avayava*, designación que por otra parte se aplica también en el estado sutil, pero solamente por analogía con el estado grosero). Según Shankarâchârya, se distinguen tres clases de seres organizados, según su modo de reproducción:

1º) los vivíparos (*jîvaja* o *yonija* o inclusive *jarâyuja*), como el hombre y los mamíferos. 2º) los ovíparos (*ândaja*), como los pájaros, reptiles, peces e insectos. 3º) los germiníparos (*udbhijja*), que comprenden a la vez los animales inferiores y los vegetales; los primeros, móviles, nacen principalmente en el agua, mientras que los segundos, que están fijos, nacen habitualmente de la tierra; no obstante, según diversos pasajes del *Vêda*, la nutrición (*anna*), es decir, el vegetal (*oshadhi*), procede también del agua, pues la lluvia fertiliza la tierra.

Aquí, hay que insistir un poco sobre un punto esencial: todos los principios de los que hemos hablado, que se describen como distintos, y que lo son en efecto desde el punto de vista individual, no son sin embargo sino otras tantas modalidades (manifestadas) del Espíritu Universal (*Âtmâ*). Por esto, se las debe considerar, en lo Universal (y no en relación

[32] La palabra *anna*, nutrición o alimento, deriva de la raíz verbal *ad*, "comer" (latín *edere)*.

con los seres individuales), como si fueran verdaderamente *Brahma* mismo, que es sin dualidad[33], y fuera del cual nada hay, ni manifestado ni no-manifestado[34].

"Ninguna distinción invalida la unidad e identidad esencial de *Brahma* como causa y efecto. El mar es lo mismo que sus aguas y no es diferente, aunque las olas, la espuma, las corrientes, las gotas y otras modificaciones (accidentales) que sufre esta agua, difieran las unas de las otras (cuando se las considera en particular). Un efecto no es diferente (en esencia) de su causa; *Brahma* es uno y sin segundo; el Sí-mismo no está separado de sus modificaciones (formales e no-formales); es *Âtmâ*, y *Âtmâ* es Él. La misma tierra ofrece diamantes, rocas de cristal, oropimente rojo, etc.; el mismo suelo produce una diversidad de plantas; la misma alimentación se convierte en el organismo en excrecencias varias, tales como los cabellos y las uñas, etc. Así como la leche se transforma en cuajada y el agua en hielo (sin cambio en su naturaleza), así, *Brahma* se modifica de diversos modos (en la manifestación universal), sin la ayuda de instrumentos o de medios exteriores de ninguna clase (y sin que su Unidad e Identidad sean por ello afectadas[35]). Así, la araña forma su tela de su propia sustancia, los seres sutiles toman formas diversas, y el loto crece de pantano en pantano sin órganos de locomoción. Que *Brahma* sea indivisible y sin partes (como Él lo es), no es una objeción (a esta concepción de la multiplicidad universal en Su unidad); no es Su totalidad (eternamente inmutable) lo que se modifica en las apariencias del Mundo (ni ninguna de sus partes, puesto que no las tiene, sino Él mismo considerado desde el aspecto especial de la diferenciación). Diversos cambios (de condiciones y de modos de existencia) se ofrecen a la misma alma (individual) que sueña (y percibe en este estado los objetos internos, que pertenecen al dominio de la manifestación sutil)[36]; diversas formas ilusorias (que corresponden a diferentes modalidades de manifestación formal distintas de la modalidad corporal) son revestidas por el mismo ser sutil[37]. *Brahma* es todopoderoso (puesto que contiene todo en potencia[38]), propio a todo acto (aunque no actuante), sin órgano ni instrumento de acción; todo atributo de una causa primera existe (en principio) en *Brahma*, el cual (en Sí mismo) está (no obstante) despojado de toda cualidad (distinta)"[39].

"Lo que fue, lo que es y lo que será, todo es verdaderamente *Aumkâra* (el Universo identificado a *Brahma;* y toda otra cosa, que no está sometida al triple tiempo, es decir, a la condición temporal tomada en sus tres modalidades de pasado, de presente y de futuro), es

---

[33] "*Allâh* (que Él sea exaltado) *está exento de toda semejanza como de todo rival, contraste u oponente*". ("La Identidad Suprema en el Esoterismo musulmán", año 2º, nº , pág. 201).

[34] La perfecta concordancia, a este respecto, de las doctrinas islámica (esotérica) y vedantina, es demasiado evidente para que se necesite insistir en ello.

[35] La unidad, considerada en tanto que contiene todos los aspectos de la Divinidad, "es del Absoluto la superficie reverberante de innumerables facetas que magnifica toda criatura que ahí se mira directamente" (véase "Páginas dedicadas al Sol", año 2º, nº 2, pág. 61).

[36] Véase más adelante la explicación concerniente al estado de sueño.

[37] *Mâyâvi-rûpa*, forma ilusoria, considerada como puramente accidental y no perteneciendo propiamente al ser que de ella se reviste; éste debe pues considerarse como no afectado por esta modificación aparente.

[38] Tal es, en efecto, la verdadera significación de la omnipotencia divina.

[39] *Brahma-Sûtras*, 2º lectura, capítulo 1º.

también verdaderamente *Aumkâra*. Sin duda este *Âtmâ* es *Brahma*, y este *Âtmâ* tiene cuatro condiciones *(pâdas*[40]); en verdad, todo esto es *Brahma*"[41].

"*Todo esto*" debe entenderse, como lo muestra la continuación del texto que acabamos de citar, de los diferentes estados del ser individual considerado en su totalidad, así como de los estados no individuales del ser total. Vamos a considerar esos diversos estados del individuo en la continuación de nuestro estudio; pero antes, debemos considerar todavía la formación de la individualidad humana desde un punto de vista un poco diferente del que hemos expuesto hasta ahora.

En efecto, algunas escuelas heterodoxas, y especialmente los budistas, han considerado la cuestión de la constitución del ser humano desde el punto de vista exclusivo del individuo, punto de vista cuya imperfección resulta inmediatamente de su relatividad; pero, a fin de demostrar plenamente su insuficiencia conforme a la doctrina vedantina, es necesario dar a conocer primero, tan brevemente como sea posible, la concepción budista, y más precisamente la de las escuelas *Sautrântika*[42] y *Vaibhâshika*[43]. Éstas distinguen ante todo los objetos externos (*bâhya*) e internos *(abhyantara*): los primeros son los elementos *(bhûta*) y lo que de ellos procede (*bhautika*), a saber, las cualidades y los órganos sensibles; los segundos son el pensamiento (*chitta*) y todo lo que de él se deriva (*chaittika*). Los budistas no admiten más que cuatro elementos, no reconociendo al Éter *(Akâsha*) como un quinto elemento, ni tampoco como una substancia cualquiera[44], y pretenden que los elementos están constituidos por la agregación de átomos materiales (*anu*); haremos ver por lo demás la imposibilidad de admitir esas opiniones. Por otra parte, según ellos, el alma individual viviente (*jîvâtmâ*) no es nada que sea distinto del pensamiento consciente (*chitta*), y no existe ninguna cosa (caracterizada por atribuciones positivas) que sea irreducible a las categorías aquí enunciadas.

Los cuerpos, que son los objetos de los sentidos, están compuestos de elementos; pero estos cuerpos no son considerados como existiendo en tanto que objetos determinados, sino en tanto que son efectivamente percibidos por el pensamiento[45]. Éste, que reside en la forma corporal del individuo, percibe los objetos externos y concibe los objetos internos y, simultáneamente, subsiste como "sí mismo": ello, aunque solamente ello, es para los budistas el "sí mismo" *(âtman*), lo que, como fácilmente se ve, difiere esencialmente de la concepción ortodoxa del "Sí-mismo".

---

[40] Esto podrá entenderse mejor en la continuación de nuestra exposición.

[41] *Mândûkya Upanishad*, shrutis 1 y 2.

[42] Escuela que basa principalmente su enseñanza sobre los Sutras atribuidos a Shakya-Muni.

[43] Los *Vaibhâsikas* se distinguen especialmente de los *Sautrântrikas* en que admiten la percepción directa de los objetos exteriores.

[44] Según los budistas, el éter (*Akâsha*) sería no-substancial, como perteneciente a la categoría no-formal (*nirûpa*), que no puede ser caracterizada sino por atribuciones negativas; tal es el fundamento de la teoría del vacío universal (*sarvva-shûnya*), sobre la cual tendremos ocasión de volver.

[45] Es por lo que los budistas han referido el epíteto de *Sarvva-vainâshikas* "sosteniendo la disolubilidad de todas las cosas", mientras que los discípulos de Kanâda, que pretenden que la identidad cesa para un ser por cada una de sus modificaciones, aunque admitiendo que existen algunas categorías inmutables, son llamados *Arddha-vainâshikas*, "sostenedores de una semisolubilidad", es decir, una solubilidad solamente parcial, en lugar de la solubilidad total (desde el punto de vista de la substancia) que enseñan los budistas.

En lo que concierne a los objetos internos, los budistas establecen cinco ramas o divisiones *(skandhas*): 1º, la rama de las formas (*rûpa-skandha*), que comprende los órganos de los sentidos y sus objetos, considerados únicamente en sus relaciones con la consciencia individual, es decir, en sus cualidades perceptibles (e incluso efectivamente percibidas), abstracción hecha de lo que son en sí mismos; estas cualidades son externas en tanto que proceden de los elementos, pero son consideradas como internas en tanto que son objetos de conocimiento; 2º, la rama del conocimiento distintivo (*vijnâna-skandha*), identificado con el pensamiento mismo (*chitta)* concebido como consciencia individual, y, en consecuencia, al "sí mismo" (*âtman*) en el sentido restringido que ya hemos indicado, mientras que las otras cuatro ramas comprenden todo lo que procede de este mismo pensamiento *(chaittika*), que es considerado, por esta razón, como "perteneciente a sí mismo" (*âdhyâtmika*); esta última denominación, tomada en su sentido más amplio, contiene el conjunto de los cinco *skandhas*; 3º, la rama de las impresiones conscientes (*vêdanâ-skandha*), que comprende el placer y el dolor, o su ausencia, y otros sentimientos análogos producidos por la percepción o por la concepción de un objeto cualquiera, sea externo, sea interno; 4º, la rama de los juicios (*sanjnâ-skandha*), que designa el conocimiento que nace de los nombres o de las palabras, así como de los símbolos o signos ideográficos, conocimiento que por lo demás implica la existencia de una verdadera relación entre el signo y la cosa o idea significada; 5º, la rama de las acciones (*sanskâra-skandha*), que abarca las pasiones, es decir, las modificaciones (por reacción) cuya causa reside en la actividad individual.

En cuanto a la reunión de estas cinco divisiones *(skandhas*) que concurren en la formación de la individualidad, los budistas atribuyen como punto de partida de la existencia individual la ignorancia (*avidyâ*), es decir, al error que hace suponer permanente lo que no es más que transitorio. De ello proviene la actividad refleja o la pasión (*sanskâra*), que comprende el deseo *(kâma)*, la ilusión (*mâyâ*) y todo lo que de ahí resulta, y que, en el ser embrionario, todavía en potencia de ser, hace nacer el conocimiento distintivo *(vijnâna*), primero pura posibilidad, pero cuyo desarrollo produce la consciencia del "yo" (*ahankâra*). Es esta consciencia la que, al unirse a los elementos (corporales y otros), suministrados por los padres, da al ser individual en vías de constitución su nombre (*nâma*) y su forma *(rûpa*), es decir, la esencia y la substancia de su individualidad. De ahí resultan seis facultades, que consisten en la consciencia del conocimiento distintivo *principial*, en los cuatro elementos en sus relaciones con la individualidad misma; a estas seis facultades corresponden, en el cuerpo, seis órganos que son sus sedes respectivas (*shad-âyatana*). La operación de estas facultades tiene por resultado la experiencia (*sparsha*), mediante la cual se produce la impresión consciente *(vidanâ*). Ésta, a su vez, engendra la sed *(trishnâ*), es decir, la aspiración del individuo a buscar las impresiones agradables y a evitar las impresiones desagradables, y es tal aspiración lo que provoca el esfuerzo (*upâdâna*), el elemento inicial de toda la actividad individual. He aquí el punto de partida de la existencia actual (*bhâva*) del ser, considerado como comenzando en el nacimiento (*jâtî*) del individuo, el cual precisamente consiste en la agregación de las cinco divisiones (*skandhas)*, e implicando el estado particular del individuo, la condición especial que le es propia, que le hace ser lo que es, a la vez en tanto que integrante de tal especie y en tanto que es tal individuo de esa especie, y que le distingue así de todos los demás individuos, de los cuales cada uno posee igualmente, de la misma manera, su propia condición especial[46]. Las cinco divisiones comprenden todas las modalidades del individuo, considerado en su extensión integral; cuando llegan a su completo desarrollo, su madurez lleva a la vejez *(jarâ)*, que termina con su separación; esto es la muerte (*marana*), es decir, la disolución de la individualidad, tras la cual el ser pasa a otro estado, para recorrer, en diferentes condiciones, un nuevo ciclo de existencia.

[46] La definición completa del término *jâtî* ha sido dada en "El Arqueómetro" (2º año, nº 1, págs. 11 y 1); la condición especial de cada ser en su estado actual determina su naturaleza individual, identificada a la casta (*varna*) por la doctrina brahmánica ortodoxa.

Según el Vedanta, el agregado individual, tal como acaba de ser definido, no puede existir de esta manera, es decir, en tanto que se refiere a dos orígenes, uno externo y otro interno, entendidos como esencialmente diferentes, pues ello implicaría la admisión de una dualidad fundamental en las cosas. Por otra parte, la existencia misma de este agregado depende por completo de las modificaciones contingentes del individuo, ya que éste no puede consistir más que en el encadenamiento de estas modificaciones, a menos que se admita un ser permanente, para el cual este mismo agregado no constituya sino un estado contingente y accidental, lo que es precisamente contrario a la teoría budista según la cual el "Sí-mismo" (*âtman*) no tendría ninguna existencia real y propia, independientemente de este agregado y de su substancia. Además, al ser consideradas las modificaciones del individuo como momentáneas, no puede haber, en su sucesión, una relación real de causa a efecto, pues una deja de ser antes de que comience la existencia de la otra[47]; si no son concebidas como simultáneas (coexistiendo en principio) del mismo modo que como sucesivas (determinándose unas a otras según el encadenamiento, puramente lógico de las causas y de los efectos), no son más que una "no entidad" (que no puede ser causa de nada)[48]. "La entidad no puede ser un efecto de la no entidad: si una pudiera proceder de la otra (por la relación de causa a efecto), entonces un efecto podría ser producido por un ser extraño (a toda relación con este efecto) sin ninguna actividad (causal) por parte de este ser. Así, un campesino podría recoger arroz sin sembrar ni cultivar su campo; un alfarero construiría un vaso sin moldear el barro; un tejedor elaboraría una tela sin urdir la trama; ningún ser tendría necesidad de aplicar sus esfuerzos para obtener (en el sentido de "realizar") la Beatitud Suprema y la Eterna Liberación[49].

Establecido esto, podemos abordar ahora el estudio de las diferentes condiciones del ser individual que reside en la forma viviente, la cual, como hemos explicado antes, comprende, por una parte, la forma sutil (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*) y por otra parte la forma grosera o corporal (*sthula-sharîra*). Se distinguen en general tres de sus estados o condiciones: el estado de vigilia, el estado de sueño, y el estado de sueño profundo, a los cuales se puede añadir un cuarto, el de la muerte, y un quinto, el de desvanecimiento extático, considerado como intermedio (*sandhyâ*)[50] entre el sueño profundo y la muerte, así como el sueño lo es entre la vigilia y el sueño profundo; sin embargo estos dos últimos estados no son esencialmente distintos del de sueño profundo, estado extraindividual en realidad, y donde el ser vuelve a entrar igualmente en la no-manifestación, *"al retirarse el alma viviente* (*jîvâtmâ*) *al seno del Espíritu Universal* (*Âtmâ*) *por la vía que conduce al centro mismo del ser, allí donde está la morada de Brahma"*[51].

Para la descripción detallada de estos estados, no tenemos más que referirnos al texto de la *Mândûkya Upanishad*, cuyo comienzo ya hemos citado, y en el cual esos estados son

---

[47] Esto debe relacionarse con los argumentos (sobre los que volveremos), de ciertos filósofos griegos contra la posibilidad del movimiento, posibilidad que es en efecto incompatible con la teoría del "discurrir de todas las cosas" (πάντα ρέει) o de la "disolubilidad total" de los budistas, en tanto que ésta no es conciliada con la "estabilidad de todas las cosas" (πάντα μένει) en la "permanente actualidad" del universo, que no permite admitir ese discurrir más que a título de punto de vista especial, y solamente en lo que concierne a las relatividades pertenecientes al dominio de la manifestación formal; es entonces la "corriente de las formas" de la Tradición extremo-oriental.

[48] "*Ex nihilo nihil*": véase "El Demiurgo".

[49] Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras.*

[50] Esta palabra, *sandhyâ* (derivada de *sandhi*, punto de contacto o de unión entre dos cosas), sirve también para designar el crepúsculo (de la mañana o de la tarde), considerado asimismo como intermediario entre el día y la noche.

[51] *Brahma-Sûtras*, 3ª lectura, 2º capítulo.

considerados como otras tantas condiciones (*pâdas*) del Espíritu Universal (*Âtmâ*)[52], "La primera condición es *Vaishwânara*, cuya sede[53] está en el estado de vigilia (*jâgarita-sthâna*), que posee el conocimiento de los objetos externos (sensibles), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación grosera"[54].

Vaishwânara es el Hombre Universal[55], pero considerado más particularmente en el desarrollo completo de sus estados de manifestación, y desde el aspecto especial de dicho desarrollo; aquí, la extensión de este término parece asimismo estar restringida a uno de estos estados, el de la manifestación corporal que constituye el mundo físico; pero este estado particular puede ser tomado como símbolo de todo el conjunto de la manifestación universal, de la cual constituye un elemento, y es en este sentido que puede ser como el cuerpo del Hombre universal, concebido por analogía con el hombre individual[56]. Así hay que entender los siete miembros de los que se ha tratado, y que constituyen las siete partes de ese cuerpo:

1º) el conjunto de las esferas luminosas superiores (es decir de los estados superiores del ser) es comparado con la parte de la cabeza que contiene al cerebro; 2º) el sol y la luna (o más exactamente los principios representados en el mundo sensible por estos dos astros), son los dos ojos; 3º) el principio ígneo es la boca; 4º) las direcciones del espacio son las orejas[57]; 5º) la atmósfera (es decir el medio cósmico del cual procede el "hálito vital") (*prâna*), corresponde a los pulmones; 6º) la región intermedia (*antariksha*)[58] que se extiende entre la tierra (*bhû* o *bhûmi*) y las esferas luminosas o cielos (*Swarga*), región considerada como el medio donde se elaboran las formas (todavía en pura potencia de ser), corresponde al estómago; 7º) finalmente, la tierra, es decir, en sentido simbólico, el cumplimiento en acto de toda la manifestación corporal, corresponde a los pies[59]; y las relaciones de esos miembros entre sí y sus funciones en el conjunto son análogas (pero no idénticas) a las de las partes correspondientes del organismo humano. En esta condición, *Vaishwânara*, toma conciencia del mundo de la manifestación sensible (*Virâta*), y ello en virtud de diecinueve órganos que son designados como otras tantas bocas, porque son las entradas del

[52] El primer *shruti* de este *Upanishad* comienza así: "*Aum*, esta sílaba es todo lo que es; su explicación se expresa así: el monosílabo sagrado *Aum*, es considerado aquí como el símbolo ideográfico de *Atmâ* y, así como esta sílaba tiene cuatro elementos (*mâtras*), de los cuales el cuarto, que no es otro que el monosílabo mismo considerado sintéticamente en su aspecto *principial*, es "no expresado" por un carácter, *Atmâ* tiene cuatro condiciones (*pâdas*), de las cuales la cuarta no constituye ninguna condición especial, sino que es *Atmâ* tomado en sí mismo, independientemente de toda condición y que, como tal, no es susceptible de ninguna representación.

[53] Es evidente que esta expresión y todas las que son similares a ella (morada, residencia, etc.) deben siempre entenderse aquí, no de un lugar, sino de una modalidad de existencia.

[54] *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

[55] Ésa es por otra parte la significación etimológica de dicho nombre, que a veces tiene otra acepción algo diferente, como luego veremos.

[56] Es la analogía del Macrocosmos (*Adhidêvaka*) y del Microcosmos (*Adhyâtmika*). -Cf. "Comentarios sobre el *Tableau Naturel* de L. Cl. de Saint-Martin", año 2º, nº 8, pág. 227.

[57] Tendremos ocasión de volver sobre ese punto en otro estudio.

[58] Sobre el significado de esa palabra, que, en una acepción más extensa comprende también la atmósfera (considerada entonces como medio de propagación de la luz), véase "El Arqueómetro", año 2º, nº 7, pág. 192, nota 6.

[59] Los pies son tomados aquí como emblema de toda la parte inferior del cuerpo.

Conocimiento para todo lo que se relaciona con este dominio particular; estos diecinueve órganos (implicando por otra parte en este término a las facultades correspondientes) son:

los cinco órganos de sensación, los cinco órganos de acción, los cinco soplos vitales (*vâyus*), lo "mental" o sentido interno (*manas*), el intelecto (*Buddhi*), el pensamiento (*chitta*), concebido como la facultad que da forma a las ideas y que las asocia entre sí, y finalmente la consciencia individual (*ahankâra*); cada órgano y cada facultad de todo ser individual comprendido en el dominio considerado, es decir en el mundo corporal, proceden respectivamente del órgano y la facultad que les corresponde en *Vaishwânara*, órgano y facultad de los cuales son en alguna medida uno de los elementos. El estado de vigilia en el cual se ejerce la actividad de los órganos y facultades que acabamos de tratar, se considera como la primera de las condiciones de *Âtmâ*, aunque la modalidad grosera o corporal a la cual corresponde constituye el último grado en el orden de desarrollo, (esto, entiéndase bien, con relación al mundo físico solamente); la razón de ello es que es en esta modalidad corporal donde se encuentra la base y el punto de partida de la evolución individual[60], de suerte que si es ubicado como lo hacemos aquí, en el punto de vista de esta evolución, este estado de vigilia debe ser considerado como precedente a los estados de sueño y de sueño profundo.

"La segunda condición es *Taijasa* (lo Luminoso[61]), cuya sede está en el estado de sueño (*swapna-sthâna*), que tiene el conocimiento de los objetos internos (mentales), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación sutil"[62]. En este estado las facultades externas, se reabsorben en el sentido interno (*manas*), que es su fuente, su soporte y su fin, y que reside en las arterias luminosas[63] de la forma sutil, donde se expande de un modo indiviso de la misma manera que un calor difuso[64].

En el estado de sueño, el "alma viviente" individual (*jîvâtmâ*) crea, por efecto de su propio deseo (*kâma*), un mundo que procede enteramente de sí misma y cuyos objetos consisten exclusivamente en concepciones mentales, es decir, en combinaciones de ideas revestidas de formas sutiles (que dependen sustancialmente de la forma sutil del individuo mismo, del cual estos objetos ideales no son en suma sino otras tantas modificaciones accidentales. Ese mundo ideal (identificado a *Hiranyagarbha* en lo Universal[65]) es concebido por facultades que corresponden analógicamente a aquellas por las cuales es percibido el mundo sensible (o, si se quiere, que son las mismas facultades que éstas en principio, pero consideradas en otro estado de desarrollo); es por lo que *Âtmâ* en este estado, tiene el mismo número de miembros y de bocas (o instrumentos de conocimiento) que en el estado de vigilia, y es además inútil repetir su enumeración, pues las definiciones que de ellos hemos dado precedentemente pueden aplicarse igualmente, por transposición, a los dos dominios de la manifestación grosera o sensible y de la manifestación sutil o ideal.

---

[60] Esta evolución podría también considerarse como una involución si uno se emplaza en el punto de vista de la manifestación, puesto que va de lo manifestado; volveremos sobre este punto después.

[61] Ése nombre deriva de *têjas*, designación del elemento ígneo. -La forma sutil misma (*linga-sharîra*), en la cual reside *Taijasa*, es asimilada también a un vehículo ígneo, aunque debiendo ser distinguida del fuego material que es percibido por los sentidos de la forma grosera (*sthûla-sharîra*); sobre este punto, cf. la "asunción" de Elías en la Biblia hebrea.

[62] *Mândûkya Upanishad*, shruti 4.

[63] Se trata evidentemente aquí de la Luz inteligible, o más exactamente de su reflexión en la manifestación extra-sensible (ideal).

[64] Sobre lo que son las arterias de la forma sutil, así como sobre el proceso de los diversos grados de reabsorción de las facultades individuales, daremos otro desarrollo en la continuación del presente estudio.

[65] Cf. "El Arqueómetro", año 1º, nº 9, pág. 187, nota 3.

Cuando el durmiente no experimenta ningún deseo y no es consciente de sueño ninguno, su estado es el de sueño profundo (*sushupta-sthâna);* "Él (es decir *Âtmâ* mismo en esta condición), que en este estado se vuelve uno (sin ninguna diferenciación), que se identifica a sí mismo con un conjunto sintético (único) de Conocimiento (integral) (*Prajnâna-ghana*), que está colmado de Beatitud *(Ananda*) y cuya boca (instrumento de conocimiento) es la Consciencia total (*Chit*) misma (sin ningún intermediario ni particularización), ése se llama *Prâjna* (el que conoce fuera y más allá de toda condición especial): ésta es la tercera condición"[66]. Este estado de indiferenciación en el cual todo conocimiento, comprendido allí el de los otros estados, está centralizado sintéticamente en la unidad del ser, es el estado no-manifestado (*avyakta*), principio y causa (*kârana*) de toda la manifestación, cuyos objetos (tanto externos como internos), no están destruidos, sino que subsisten en modo *principial*, el "Sí-mismo" (*Âtman)* permaneciendo consciente por sí de su propia existencia en el "eterno presente". Aquí el término *Chit* debe ser entendido, no como lo era anteriormente su derivado *chitta*, en el sentido restringido de pensamiento individual y formal[67], sino en el sentido de Consciencia total del "Sí-mismo" considerado en su relación con su único objeto (*Ananda* o la beatitud), el cual es idéntico al sujeto mismo (*Sat* o el Ser en su esencia), y no es verdaderamente distinto de él: estos tres, (*Sat*, *Chit* y *Ananda*), no son más que un único y mismo ser, y este "uno" es *Âtmâ*, considerado fuera y más allá de todas las condiciones particulares que determinan cada uno de sus diversos estados de manifestación[68].

Prâjna es el Señor (*Ishwara)* de todo (*sarvva*, palabra que implica aquí, en su extensión universal, el conjunto de los estados del ser, comprendidos sintéticamente); Él es omnisciente (pues todo Él está presente en el Conocimiento integral y conoce directamente todos los efectos en la causa *principial*, la cual no es distinta de Él); es el ordenador interno (que, residiendo en el centro mismo del ser, rige y controla todas las facultades correspondientes a sus diversos estados, permaneciendo Él mismo en su totalidad como "no actuante" en la plenitud de su actividad potencial); Él es la fuente (causa primera o principio) de todo (lo que existe en cualquier modalidad); Él es el origen (por Su expansión) y el fin (por Su repliegue en Sí mismo) de la universalidad de los seres (siendo el "Sí-mismo" el Ser universal)*"*[69].

Los Sabios piensan que el Cuarto (*Chaturtha* o *Turîya*), que no es cognoscente ni de los objetos internos ni de los objetos externos (de modo distintivo y analítico), ni del conjunto de unos y otros (considerados sintéticamente), y que no es (siquiera) un conjunto sintético de Conocimiento (integral), no es ni cognoscente ni no cognoscente, es imperceptible (para cualquier facultad, sensible o intelectual), no actuante (en Su inmutable Identidad), inaprehensible *(*puesto que comprende todo), indefinible *(*puesto que no tiene límite alguno), impensable (por no poder ser revestido de forma ninguna), indescriptible (por no poder ser calificado por ninguna atribución o determinación particular), la única esencia del Ser (Universal, presente en todos los estados), sin ninguna huella de las condiciones especiales de alguna modalidad de existencia que sea (manifestada o no-manifestada), plenitud de la

---

[66] *Mândûkya Upanishad*, shruti 5.

[67] El sentido restrictivo lo marca un sufijo en el derivado.

[68] En este estado, la Luz inteligible es percibida directamente y no ya por reflexión a través de la mente (*manas*); el ternario que acabamos de considerar es idéntico al que se distingue en el intelecto (*Buddhi*), que, fuera del punto de vista especial de los estados manifestados, no es diferente de *Âtmâ*, pero éste es considerado en tanto que se conoce a sí mismo, conocimiento en el cual reside propiamente la Beatitud (*Ananda*). -Este ternario aún debe relacionarse con el constituido por el Número, el Numerante y el Numerado, y del cual se trata al comienzo del *Sépher Ietsiráh*.

[69] *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

Paz y la Beatitud, sin dualidad (*Shântam Shivam Adwaitam*): es *Âtmâ* (Él mismo, más allá e independiente de toda condición), (así) Él debe ser conocido”[70].

"En Sí mismo, *Âtmâ* no es pues ni manifestado ni no-manifestado, pero es a la vez el principio de lo manifestado y de lo no-manifestado: "Él (el Supremo *Brahma* al cual *Âtmâ* incondicionado es idéntico), el ojo no lo alcanza, ni la palabra, ni el pensamiento (o el sentido interno, *manas*)[71]; no Lo reconocemos (como comprehensible), y por eso no sabemos cómo enseñar Su naturaleza (por medio de una descripción cualquiera). Es superior a lo que se conoce (distintivamente o en el Universo manifestado), y está aún más allá de lo que no es conocido (distintivamente, o del Universo no-manifestado; tal es la enseñanza que hemos recibido de los Sabios de antaño. Se debe considerar que Lo que no está manifestado por la palabra (ni por ninguna otra facultad), pero por lo cual la palabra es manifestada (así como todas las demás facultades), es *Brahma* (en su Infinitud), y no lo que se considera (en sus relaciones con la Divinidad y su participación en sus atributos) como “esto” (un ser individual cualquiera) o “aquello” (el Ser Universal mismo, independientemente de toda individualización[72]”.

Shankarâchârya agrega a este último pasaje el siguiente comentario: “Un discípulo que ha seguido atentamente la exposición de la naturaleza de *Brahma,* debe pensar que conoce perfectamente a *Brahma;* pero, a pesar de las aparentes razones que pueda tener para pensar así, no por ello su opinión es menos errónea. En efecto, la significación bien establecida de todos los textos que conciernen al Vedanta es que el “Sí-mismo” (*Âtman*) de todo ser que posee el Conocimiento es idéntico a *Brahma*. Ahora bien, de toda cosa que es susceptible de transformarse en un objeto de conocimiento es posible un conocimiento distinto y definido; pero esto no es así respecto de Lo que no puede convertirse en tal objeto. Eso es *Brahma*, pues Él es el Conocedor (total), y el Conocedor puede conocer las otras cosas (al abarcarlas a todas en Su infinita comprehensión), pero no hacerse a Sí mismo objeto de Su propio Conocimiento (pues, en Su Identidad sin identificación, no se puede siquiera hacer, como en la condición de *Prâjna*, la distinción *principial* de un sujeto y un objeto que son sin embargo “lo mismo”, y no puede dejar de ser Él mismo “omnisciente”, para volverse “omniconocido”, lo cual constituiría otro “Sí-mismo”), de la misma manera que el fuego puede quemar otras cosas pero no quemarse a sí mismo (por ser su naturaleza esencial indivisible, así como *Brahma* es “sin dualidad”)[73]. Por esto se dice en la continuación del texto: “Si piensas que Lo conoces bien (a *Brahma*), lo que tu conoces de Su naturaleza es en realidad poca cosa; por esta razón *Brahma* debe ser aún más atentamente considerado por ti. (La respuesta debe ser ésta:) no pienso que Lo conozco; con eso quiero decir que no Lo conozco bien (como conocería a un objeto susceptible de ser definido); y, sin embargo, Lo conozco (según la enseñanza que he recibido respecto de Su naturaleza). Cualquiera que entre nosotros comprenda estas palabras (en su verdadera significación): “Yo no Lo conozco y sin embargo Lo conozco”, ése Lo conoce en verdad. Para el que piensa que *Brahma* no es comprendido (por una facultad cualquiera*), Brahma* es comprendido (pues, por el Conocimiento de *Brahma*, se vuelve real y efectivamente idéntico a *Brahma* mismo); pero el que piensa que *Brahma* es comprendido (por alguna facultad sensible o intelectual) no Lo conoce. *Brahma* (en Sí-mismo, en Su incomunicable Esencia) es desconocido para aquellos que Lo conocen (como a un objeto de conocimiento

[70] *Mândûkya Upanishad*, shruti 7.

[71] Cf. esta palabra del Corán: "Las miradas no pueden alcanzarlo" (Cf. *"*La identidad Suprema en el Esoterismo musulmán*"*, 2º año, nº 8, pág. 222.

[72] *Kéna Upanishad*, sección 1ª.

[73] Cf. *"*La identidad Suprema en el Esoterismo musulmán*"*, 2º año, nº 8, pág. 222: "Él comprende su propia existencia sin que (con todo) esta comprehensión exista de la manera que sea".

cualquiera, ya sea un ser particular o el Ser Universal), y es conocido para aquellos que no Lo conocen (como 'esto' o 'aquello')"[74].

Tras esta digresión, necesaria para que nuestro estudio sea completo, debemos abordar una cuestión de la que aún no hemos dicho nada, pero cuya solución resulta casi inmediatamente de las consideraciones precedentes: esta cuestión es la de la evolución póstuma del ser humano.

Ante todo, hay que subrayar que la palabra "evolución" no debe tomarse aquí en el sentido de un desarrollo individual, puesto que se trata, por el contrario, de una reabsorción de la individualidad en el estado no-manifestado. Sería entonces más bien una "involución" desde el punto de vista especial del individuo; pero, para el ser real, es una "evolución" en el sentido de paso a un estado superior cualquiera, en lo que concierne a este ser considerado en su totalidad, no puede evidentemente ser cuestión de evolución ni de involución, puesto que su identidad jamás es alterada por las modificaciones particulares y contingentes que afectan solamente a tal o cual de sus estados de manifestación.

La exposición que sigue no es una traducción literal de los *Brahma-Sûtras*[75]. Es a la vez un resumen y un comentario, sin lo cual el resumen sería poco menos que incomprensible, como ocurre muy a menudo cuando se trata de la interpretación de textos orientales[76].

"Cuando un hombre está a punto de morir, la palabra, seguida del resto de las diez facultades externas (manifestadas por medio de los órganos corporales, pero no confundidas con estos mismos órganos), es absorbida en el sentido interno (*manas),* pues la actividad de los órganos exteriores cesa antes que la de este sentido interior"[77]. Ésta, de la misma manera, se retira hacia el "soplo vital" (*prâna*), acompañada de igual modo por todas las funciones vitales (los cinco *vâyus*[78], pues ellas son inseparables de la vida; y la misma retirada del sentido interno se observa también en el sueño profundo y en el desvanecimiento extático (con cesación completa de toda manifestación exterior de la consciencia)[79].

El soplo vital, acompañado de modo similar por la totalidad de las restantes funciones, se retira en el "alma viviente" (*jîvâtmâ*, manifestación particular del "Sí-mismo" (*Âtman*) en el centro de la individualidad humana actual, como lo hemos explicado anteriormente[80], que gobierna las facultades humanas; como los servidores de un rey se reúnen a su alrededor cuando está a punto de emprender un viaje, así todas las funciones vitales se reúnen alrededor del alma viviente (de la cual proceden todas y en la cual se han

---

74 *Kéna Upanishad*, 2ª sección.

75 *Brahma-Sûtras* 4ª Lectura, 2º capítulo. -El capítulo 1º de esta Lectura está dedicado a la exposición de los frutos del Conocimiento divino.

76 Cf. "La identidad Suprema en el Esoterismo musulmán", 2º año, nº 7 pág. 201, nota 2. -Colebrooke ha dado este resumen en sus *Essais sur la Philosophie des Hindous*, traducido al francés por G. Pauthier (IV ensayo); pero aquellos de nuestros lectores que allí acudan podrán comprobar cuán defectuosa es su traducción desde el punto de vista metafísico.

77 *Chândogya Upanishad*, 6º prapâthaka, 8º khanda, shruti 6.

78 Para la definición de los cinco *vâyus*, véase anteriormente, año 2º, nº 9, pág. 243.

79 Esta cesación no siempre implica sin embargo la suspensión total de la sensibilidad corporal, especie de consciencia orgánica, aunque la consciencia individual propiamente dicha no tenga nada que ver entonces en las manifestaciones de aquella, con la cual ya no comunica; eso es lo que muestran en particular algunos hechos bien conocidos por los cirujanos.

80 Véase año 2º, nº 9, pág. 238.

reabsorbido) en el último momento, cuando va a retirarse de su forma corporal[81]. Así acompañada de todas sus facultades, el alma viviente se retira a una esencia individual luminosa (es decir, a la forma sutil, que se asimila a un vehículo ígneo como hemos visto a propósito de *Taijasa*, la segunda condición de *Âtmâ)* compuesta de las cinco *tanmâtras* o esencias elementales ideales, a un estado sutil[82]. Por consiguiente, se dice que el soplo vital se retira hacia la Luz, sin que haya que entender por ello el principio ígneo de una manera exclusiva (pues se trata en realidad de una reflexión individualizada de la luz inteligible) ni una transición inmediata, pues se dice que un viajero va de una ciudad a otra, cuando en realidad pasa sucesivamente por una o varias ciudades intermedias.

“Esta retirada o abandono de la forma corporal es común al pueblo ignorante vulgar y al sabio contemplativo, hasta el punto en el cual comienzan para uno y otro sus vías respectivas; y la inmortalidad (pero no la eternidad, que no está implicada más que por la Unión inmediata con el Supremo *Brahma*) es el fruto de la simple meditación, mientras que los obstáculos individuales (*pâsha*) no pueden ser todavía completamente destruidos”.

“En tanto se halla en esta condición (todavía individual), el espíritu (es decir, el Sí-mismo, *Âtman*) de aquél que ha practicado la meditación permanece unido a la forma sutil (*linga-sharîra*, que se puede considerar como prototipo formal del individuo), en el cual está asociado con las facultades vitales (potenciales), y el ser puede permanecer así hasta la disolución exterior *(pralaya,* o vuelta al estado indiferenciado) de los mundos manifestados (del ciclo actual), en la cual está sumergido (con el conjunto de los seres de estos mundos) en el seno de la Suprema Divinidad. Esta forma sutil es (con relación a la forma corporal o grosera, *sthûla-sharîra*) imperceptible a los sentidos en cuanto a sus dimensiones (o a sus condiciones especiales de existencia) así como en cuanto a su consistencia (o a su sustancia propia), y, por consiguiente, no afecta a la percepción corporal de los que están presentes cuando se separa del cuerpo; tampoco es alcanzada por la combustión u otros tratamientos que sufre el cuerpo después de la muerte (que es el resultado de esta separación). Es sensible solamente por el calor que la anima (su cualidad propia en tanto que asimilada al principio ígneo)[83] durante todo el tiempo que habite en la forma grosera (o corporal), que se vuelve fría (y por consiguiente inerte en tanto que conjunto orgánico) en la muerte, desde el momento en que la abandona, y que era caldeada (y vivificada) por ella mientras tenía allí su morada[84].

“Pero quien ha obtenido el verdadero conocimiento de *Brahma* no pasa por todos los mismos grados de retirada (del estado de manifestación grosera al estado de manifestación sutil, y luego al estado no-manifestado); sino que procede directamente (en este último estado) a la Unión (ya realizada al menos virtualmente en la vida) con el Ser Supremo *Brahma*[85] con el cual se identifica, como un río, en su desembocadura, se confunde (por penetración íntima) con las olas del mar. Sus facultades vitales y los elementos de los que estaba constituido su cuerpo (considerados en principio en su esencia ideal), las dieciséis partes, componentes de la forma humana, pasan completamente al estado no-manifestado:

---

[81] *Brihad-Aranyaka Upanishad.*

[82] Se trata aquí de la forma sutil (*linga-sharîra*), considerada como luminosa y asimilada a un vehículo ígneo, como lo hemos señalado a propósito de *Taijasa*, la segunda condición de *Âtmâ* (año 2º, nº 10, pág. 265, nota 2.

[83] Este calor animador, representado como fuego interno, se identifica a veces con *Vaishwânara*, considerado en este caso, como el Regente del Fuego (véase más adelante).

[84] *Kathavallî- Upanishad.*

[85] Se trata aquí del *jîvanmukta,* es decir, de aquel que ha obtenido la Liberación (*Moksha*) en la vida actual; volveremos sobre ello un poco después.

el nombre (*nâma*) y la forma (*rûpa)*[86], cesan igualmente y, al estar sin las partes o miembros que componían su forma terrestre (en el estado manifestado), está liberado de las condiciones de la existencia individual[87].

Varios comentadores de los *Brahma-Sûtras*, para marcar el carácter de esta transformación (en el sentido etimológico de travesía más allá de la forma), la comparan con la desaparición del agua con la que se ha rociado una piedra ardiente. Esta agua se transforma al contacto con la piedra, pero sin que se pueda decir por ello que ha sido absorbida por esta piedra (puesto que en realidad se evaporó en la atmósfera, donde permanece en un estado imperceptible a la vista)[88].

"El alma viviente (*jîvâtmâ*), así como las facultades vitales reabsorbidas en ella (pasadas al estado potencial), al haberse retirado a su propia morada (al centro de la individualidad, designado simbólicamente como el "corazón", y donde reside, en tanto que, en su esencia e independientemente de sus condiciones de manifestación, es idéntica a *Purusha*[89], la cima (la porción más sublimada) de este órgano sutil brilla[90] o ilumina el pasaje por el que debe partir el alma: la coronilla de la cabeza, si el individuo es un Sabio*,* y otra región del organismo, si es un ignorante. Ciento una arterias *(*igualmente sutiles y no las arterias corporales de la circulación sanguínea) salen del centro vital (como los rayos de una rueda salen de su cubo), y una de estas arterias (sutiles) pasa por la coronilla de la cabeza (considerada como correspondiente a los estados superiores del ser; se llama *sushumnâ*"*.*

Por esta travesía en virtud del Conocimiento adquirido y de la consciencia de la Vía meditada, el alma del Sabio, regenerada por las Aguas Vivas (segundo nacimiento) y dotada de la gracia espiritual (*Prasâda*) de *Brahma*[91]*,* que reside en este centro vital (en relación con el individuo humano que realiza la Unión y obtiene así la Liberación), esta alma se escapa y encuentra un rayo solar (es decir, simbólicamente, lo que hemos llamado en otra parte el "Rayo Celestial", emanación del sol espiritual que es *Brahma* mismo, considerado en lo Universal[92]; por esta ruta se dirige , sea la noche o el día, el invierno o el verano[93]. El contacto de un rayo del Sol (espiritual) con la arteria (sutil) *sushumnâ* es constante, durante tanto tiempo como subsista el cuerpo: los rayos de la luz (inteligible), emanados de este Sol, llegan a esta arteria, y recíprocamente (según una modalidad refleja), se extienden desde la arteria hasta el Sol. La preferencia por el verano, de la cual se cita como ejemplo el caso de Bhishma, que esperó para morir el retorno de esta estación favorable, no concierne al sabio que, en la contemplación de *Brahma*, ha practicado la encantación (*mantra*) como estando prescrita por el *Vêda* y que ha adquirido por consiguiente, la perfección del Conocimiento Divino; pero concierne en cambio a los que han seguido las observancias enseñadas por el *Sânkhya* o el *Yoga-Shâstra*, según el cual el tiempo del día y el de la estación del año no

---

[86] La esencia y la substancia de la manifestación individual (véase anteriormente, año 2º, nº 10, pág. 261).

[87] *Kanwa, Mâdhyandina, Prashna Upanishads.*

[88] Comentario de Ranganâtha sobre los *Brahma-Sûtras*.

[89] Este centro vital se ha descrito al comienzo del actual estudio (año 2º, nº 9, págs. 237 y 238).

[90] Es evidente que esta palabra es de las que deben entenderse simbólicamente, puesto que no se trata aquí del fuego sensible, sino más bien de una modificación de la Luz inteligible.

[91] Cf. "El Arqueómetro", año 1º, nº 11, pág. 248, nota 2; año 2º, nº 1, pág. 12, nota 1 y nº 7, pág. 190; así como el presente nº, pág. 314.

[92] Sobre el Rayo Celestial, idéntico a *Buddhi* o *Mahat,* véase "El Simbolismo de la Cruz".

[93] *Brihad-Aranyaka, Chândogya Upanishads.*

son indiferentes, sino que tienen (para la Liberación del ser que sale del estado individual terrestre) una acción efectiva en tanto que elementos simbólicos del rito[94].

La continuación del viaje divino (*dêva-yâna*) del espíritu liberado, desde la terminación de la arteria coronal (*sushumnâ)*, en comunicación constante con un rayo del Sol espiritual, hasta su destino final, se efectúa siguiendo la Vía marcada por el trayecto de este rayo recorrido en sentido inverso (según su dirección refleja) hasta su fuente, que es este mismo destino[95].

Este viaje, que es descrito simbólicamente en diversos pasajes del *Vêda*[96]*,* se relaciona con la identificación del centro de la individualidad, donde todas las facultades han sido precedentemente reabsorbidas al estado potencial en el alma viviente (*jîvâtmâ*), la cual ya no es ya distinguida del “Sí-mismo” (*Âtman*), con el centro mismo del ser total, residencia del Universal *Brahma*. Según el simbolismo védico, el espíritu, habiendo dejado la Tierra (*Prithvi*, es decir, el mundo corporal); es primero conducido al Reino del Fuego (*Têjas),* cuyo regente es *Vaishwânara*, en un significado especial de ese nombre, después a los diversos dominios de los regentes o distribuidores del día, de las semilunaciones, de los seis meses del verano, del año, todo esto debiendo entenderse como la correspondencia de estas divisiones del tiempo transpuestos a lo Universal[97]. De allí pasa al Reino del Aire (*Vâyu*), cuyo Regente lo dirige del lado de la Esfera del Sol (*Sûrya*[98]), a partir del límite de su dominio, por un pasaje comparado al cubo de la rueda de un carro; Pasa luego a la Esfera de la Luna (*Chandra*[99]), de donde a la región del relámpago, bajo la cual se encuentra en el Reino del Agua (*Ap*), cuyo Regente es *Varuna*[100] (como, analógicamente, el rayo estalla debajo de las nubes de lluvia). En fin, el resto del viaje se efectúa a través de la región luminosa intermedia (*Antariksha*[101]*)*, que es el Reino de *Indra*, hasta el centro espiritual universal, donde reside *Prajâpati*, que es *Brahma* mismo, el Ser Supremo y Universal[102].

Es en efecto, del Ser Universal de lo que aquí se trata, y no de su determinación como *Brahmâ*, que es considerado como “efecto de la Voluntad Creadora (en potencia) de

---

94 Véase "La Plegaria y la Encantación".

95 No se debe olvidar que se trata siempre del "Rayo Celestial"; sobre este punto véase "El Simbolismo de la Cruz".

96 *Chândogya, Kaushîtakî, Brihad-Aranyaka Upanishads.*

97 Podría ser interesante establecer la concordancia de esta descripción simbólica de la evolución póstuma del ser humano, con la contenida en la *Pistis Sophia;* dejaremos a otros, más especializados que nosotros, en el estudio particular del Gnosticismo, la tarea de hacer esta comparación.

98 Entiéndase bien que, cuando se trata de las Esferas del Sol y de la Luna, nunca es cuestión del sol y de la luna en tanto que astros materiales, sino de los principios que representan, pues los diversos Mundos, que son descritos simbólicamente como otras tantas regiones, no son en realidad más que estados diferentes del ser.

99 Sobre la Esfera de la Luna, considerada como el Mundo de la Formación, véase "El Demiurgo".

100 Se trata aquí de las Aguas superiores o celestiales que representan el conjunto de las posibilidades no-formales, por oposición a las Aguas inferiores que representan el conjunto de las posibilidades formales: véase "El Simbolismo de la Cruz", año 2º, nº 5, págs. 149, nota 1. -El nombre de *Varuna* es idéntico al griego *Urano* (V. la traducción de los *Philosophumena*, pág. 28, nota 5).

101 Remitirse a la descripción de los siete miembros de *Vaishwânara*, año 2º, nº 10, pág. 264.

102 *Brahma-Sûtras*, 4ª lectura, capítulo 3º. – Hay algunas variaciones en el orden de enumeración de las estaciones intermedias; pero no podemos, sin alargar este estudio más de lo debido, extendernos aquí sobre la explicación detallada de todo ese simbolismo, que es, además, bastante claro por sí mismo, y cuya interpretación se vuelve fácil por todas las consideraciones que hemos expuesto.

Brahma (*Kârya-Brahma*)[103], y es idéntico a *Hiranyagarbha*, principio de la manifestación sutil; pero no se trata sólo del Ser Universal, sino de *Brahma* mismo en Su total Infinitud, que comprende a la vez al Ser (o posibilidades de manifestación) y al No-Ser (o posibilidades de no-manifestación), y es principio de uno y otro, según la enseñanza que ya hemos referido[104]; en este sentido, la morada de *Brahma* está inclusive "más allá del Sol espiritual", así como está más allá de todas las esferas de los estados particulares de existencia, individuales o extraindividuales.

Tal es entonces la finalidad del espíritu liberado, es decir, libre de las condiciones de la existencia individual, así como de todas las otras condiciones particulares como otras tantas ligaduras (*pâsha*)[105]. Cuando el hombre es liberado de este modo, el "Sí-mismo" (*Âtman*) es, según Audulomi, una consciencia omnipresente, por la cual se manifiestan los atributos divinos, en tanto que ella misma participa de la Esencia Suprema, como lo enseña también Jaimini. En cuanto a aquellos cuya contemplación no ha sido sino parcial, aunque activa, o ha sido puramente pasiva (mística), gozan de ciertos estados espirituales, pero sin poder llegar a la Unión Perfecta (*Yoga*)[106].

La Liberación (*Moksha*), con las facultades y los poderes que implica "por añadidura", puede ser obtenida por el *Yogui* (o más bien por aquel que se transforma en tal por esta obtención) por medio de las observancias indicadas en el *Sânkhya*, o el *Yoga-Shâstra* de Patañjali; pero no es efectiva sino en tanto implique (esencialmente) el perfecto Conocimiento de *Brahma* y, por consiguiente, la realización de la Identidad Suprema con Su Divinidad.

"El espíritu (*Âtman)*, de aquel que ha llegado a la perfección del Conocimiento Divino (*Brahma-vidyâ*) y que, por consiguiente, ha obtenido la Liberación final (*Moksha*), asciende, tras abandonar su forma corporal (y sin pasar por estados intermedios), a la Suprema Luz (espiritual) que es *Brahma* y se identifica con Él de una manera conforme e indivisa, como el agua pura, absorbida en el lago límpido, se vuelve en todo conforme a Él"[107].

La Liberación, en el caso que acabamos de tratar, es propiamente la liberación fuera de la forma (*vidêha-mukti*) obtenida en la muerte, y que se distingue de la Liberación obtenida por el Yogui desde la vida actual (*jîvan-mukti*). "Señor de muchos estados por efecto de su voluntad, el Yogui no ocupa sino uno solo y deja a los otros vacíos del soplo animador (*prâna*); puede animar más de una forma, de la misma manera que una sola lámpara puede animar más de una mecha"[108]. Pero sería un error creer que la liberación "fuera de la forma"

---

[103] *Kârya,* efecto; derivado de *kri,* hacer y del sufijo *ya*, que marca una obligación futura: "*lo que debe ser hecho*"; este término implica entonces una idea de "devenir".

[104] Véase año 2º, nº 10, págs. 267a 269. -Ver también Cf. *"*La identidad Suprema en el Esoterismo musulmán*"*, 2º año, nº 8, pág. 221: "Este inmenso Pensamiento (de la Identidad Suprema) sólo puede convenir a aquel cuya alma es más vasta que los dos mundos (manifestado y no-manifestado). En cuanto a aquel cuya alma no es más vasta que los dos mundos, no le conviene. Pues, en verdad, este pensamiento es más grande que el mundo sensible (o manifestado) y el mundo hiper-sensible (o no-manifestado), tomados ambos en conjunto".

[105] De ahí viene la palabra "*pashu*", que significa etimológicamente, un ser viviente cualquiera, pero que es tomada a menudo en una acepción especial para designar una víctima animal del sacrificio (*yajna, yâga* o *mêdha*), la cual además es "liberada", al menos virtualmente, por el sacrificio mismo.

[106] Para la distinción de los distintos grados a los que aquí se alude, véase "La Plegaria y la Encantación".

[107] *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 4º pâda, sûtras 1 a 4.

[108] Comentario de Bhavadêva-Mishra sobre los *Brahma-Sûtras*.

(*vidêha-mukti*) es más completa que la liberación en vida (*jîvan-mukti*), puesto que el *Yogui* ha realizado verdaderamente la “Transformación” (es decir, el paso más allá de la forma) en sí mismo aunque no exteriormente; poco le importa entonces que la apariencia formal subsista, porque, para él, no puede ya existir más que de manera ilusoria, estando su ser en adelante "no-afectado" por las contingencias[109].

No hay ningún grado espiritual que sea superior al del *Yogui* (el Pneumático, que ha llegado a la Unión Perfecta); en las jerarquías de los diversos centros iniciáticos, los grados superiores son puramente administrativos, y no comportan ninguna iniciación particular. Se pueden considerar tres grados iniciáticos, de los que cada uno podría por otro lado subdividirse en una multiplicidad indefinida de estadios o de grados especiales[110]:

1º El *Brahmachârin*, es decir, el estudiante que aspira a la iniciación o segundo nacimiento;

2º El *Dwija* (dos veces nacido), que ha recibido esta iniciación, por la cual se confiere el carácter de *Ârya* (calificativo reservado a los hombres de las tres primeras castas[111]); sin embargo, de hecho, el estado de *Brahmachârin* se prosigue lo más frecuentemente durante cierto número de años después de la iniciación, que, en este caso, no es plenamente efectiva al comienzo, (bien que el rito posea sin embargo en sí mismo una eficacia o una "influencia espiritual"), sino que debe considerarse más bien como no siendo en cierto modo más que el símbolo del segundo nacimiento, un poco de la misma manera, pero sin embargo con algo más, que los tres grados de la Masonería simbolizando los de la iniciación verdadera;

3º El Yogui, que, considerado en este estado, es, como hemos dicho, *Jîvanmukta* (liberado en vida). El Yogui puede, puede, por lo demás, cumplir diferentes funciones: el *Pandit* es el que enseña, y entonces tiene más particularmente el carácter de Gurú (Maestro Espiritual) con relación al *Brahmachârin*, que su *Chéla* (discípulo regular); el *Muni* es el Solitario, no en el sentido vulgar y material de la palabra[112], sino aquel que, concentrado en sí mismo, realiza en la plenitud de su ser la Soledad Perfecta que no deja subsistir en la Unidad Suprema ninguna distinción de lo exterior y lo interior, ni ninguna diversidad *extra-principial* cualquiera: tal es la última de las Cuatro Felicidades designadas por la Tradición extremo-oriental.

De esas Cuatro Felicidades, las dos primeras son, la Longevidad que, en realidad, no es otra cosa que la inmortalidad (individual), y la Posteridad, que consiste en las prolongaciones indefinidas del individuo a través de todas sus modalidades de existencia[113].

[109] Sobre el estado del Yogui, véanse las citas del *Tratado del Conocimiento del Espíritu* (*Âtmâ-Bodha*) de Shankarâchârya, en nuestro estudio sobre "El Demiurgo".

[110] Cf. los capítulos "La Gnosis y la Francmasonería", y "Los Altos Grados Masónicos”.

[111] Sobre el significado de la palabra *Ârya*, véase "El Arqueómetro", *La Gnose*, año 2º, nº 1, pág. 10.

[112] Eso es lo que hace creer equivocadamente la identidad de raíz de esa palabra con el griego "monos", "solo", de donde deriva la palabra "monje"; pero ésta ha tomado muy diferente significado, que no tendría ninguna razón de ser en Oriente para todos aquellos que siguen la Tradición regular.

[113] Sobre la Posteridad, entendida en el sentido espiritual, véase la analogía de la bellota y la encina (capítulo "La Gnosis y las escuelas espiritualistas"). -A la nota 44 de dicho capítulo, añadiremos esto, para precisar la noción de la generación de cada ciclo por aquel que, lógicamente, le antecede inmediatamente: los *Pitris* (pueden ser considerados (colectivamente) como expresando (en un grado cualquiera) el Verbo Universal en el ciclo especial con relación al cual cumplen su función formadora, y la expresión de la Inteligencia Cósmica, refracción del Verbo en la formulación mental de su pensamiento individualizante (por adaptación a las condiciones particulares del ciclo considerado, constituye la Ley (*Dharma*) del *Manú* de ese ciclo (véase "El Arqueómetro", año 1º, nº 9, pág. 181, notas 1 y 2). Si se considera el Universo en su conjunto, es decir, fuera de todas las condiciones especiales que determinan esta refracción en cada estado del ser, es el Verbo Eterno mismo (*Swayambhu*, "Aquel que subsiste por Sí-mismo") quien es el Anciano de los Días (*Purâna-Purusha*),

Estas dos “Felicidades” no conciernen sino a la extensión de la individualidad, mientras que las dos siguientes, que se relacionan con los estados superiores y extraindividuales del ser, y, por tanto, constituyen los atributos propios del Yogui, correspondiendo respectivamente a sus dos funciones de *Pandit* y de *Muni:* son, el Gran Saber, es decir, la totalidad del Conocimiento Divino, y la Soledad Perfecta, de la que acabamos de hablar. Estas Cuatro Felicidades obtienen su plenitud en la Quinta, que las contiene a todas en principio y las une sintéticamente en su esencia única e indivisible; esta Quinta Felicidad no se nombra, por no poder ser objeto de ningún conocimiento distintivo; pero es fácil comprender que aquí no se trata de otra cosa que de la Identidad Suprema, obtenida en y por la realización completa y total del Hombre Universal.

---

el supremo Generador y Ordenador de los Ciclos y de las Edades.

V. LAS INFLUENCIAS MODERNISTAS EN INDIA[*]

La Brahma-Samâj

Se ha señalado la presencia, en el reciente *Congreso del Progreso Religioso* de París, de Rabindra Nâth Tagore, de Calcuta. Algunos admiradores de este gran poeta moderno de Bengala pueden, con alguna apariencia de razón, sorprenderse de verlo figurar así entre representantes confesados de todos los matices del Protestantismo más o menos liberal, y no solamente inglés, sino sobre todo alemán, lo que no vale mucho más[1]. De ordinario, en efecto, esas tendencias se armonizan muy poco con el carácter oriental en general e hindú en particular; pero tal vez no se recuerda lo suficiente que Rabindra Nâth Tagore, cuya buena fe, por lo demás, no está en cuestión aquí, es uno de los hijos de Dêvendra Nâth Tagore, y el nieto de Dwârka Nâth Tagore, uno de los sucesores del famoso Râm Mohun Roy a la cabeza de la *Brahma-Samâj.* Vamos ahora a ver lo que es, o más bien lo que fue esta asociación, que contó entre sus protectores al difunto H.·. Maharajá de Cooch-Bihar, *Past Senior Grand Warden* de la Gran Logia de Inglaterra, y miembro de la *Sociedad Teosófica.*

Para evitar todo reproche de parcialidad con relación a la *Brahma-Samâj* y al espíritu que animaba a sus fundadores y sus propagadores, citaremos, señalando algunos pasajes, lo que escribía, hace algunos años, L. de Milloué, conservador del Museo Guimet[2]. Este autor no es sin duda sospechoso: él es claramente favorable a los intentos de implantación en India de la influencia europea de inspiración protestante. Añadamos que sus concepciones teológicas y metafísicas no se extienden apenas más allá de las de su correligionario Salomon Reinach y de las demás *ilustraciones* de esta pretendida "ciencia de las religiones", ciencia totalmente moderna... y modernista, del pastor Réville y del ex -abate Loisy a los HH.·. Goblet d'Alviella[3], Jeanvrot llamado Malvert[4], y otros.

He aquí pues lo que dice L. de Milloué[5] sobre el origen de la *Brahma-Samâj* (o, en bengalí, *Bramo-Somaj):*

«A nuestra época pertenece elevarse más alto (¿?) y extender las reformas, hasta ahora puramente de orden religioso y filosófico, a la condición moral, intelectual y física de la

---

[*] "Les influences modernistes dans l´Inde. Le Brahma-Samâj. L´Arya-Samâj. Les Sept Frères". Reproducimos con este título general, tres títulos publicados, sin firma, en *La France Antimaçonnique* del 31 de julio y del 11 de diciembre de 1913. Nota de *Études Traditionnelles*. (Nota del T.: Publicado en *Études Traditionnelles*, números de octubre-noviembre y de diciembre de 1952. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

[1] Se ha quizás olvidado señalar, como uno de los síntomas de esta influencia germánica o al menos germanizante, la convocatoria a este Congreso de Edouard Schuré, representante del grupo de Steiner en Francia con exclusión de los teosofistas fieles a la dirección *inglesa* de la H.·. Annie Besant.

[2] En una obra sobre *Le Brahmanisme,* editada en 1905.

[3] El H.·. Globlet d'Alviella, Soberano Gran Comendador General del Supremo Consejo de Bélgica, estaba presente también en el *Congreso del Progreso Religioso*. Según la reseña que daba la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 20 de agosto de 1913, pág. 282), ha concluido "sosteniendo la imposibilidad de una religión universal" aunque "creyendo que se podrá llegar a un entendimiento y que el *deber hacia la humanidad será su base*".

[4] Con este seudónimo de Malvert, el difunto H.·. Jeanvrot, que fue miembro del Consejo de la Orden del Gran Oriente de Francia, publicó una obra de vulgarización titulada *Science et Religion*.

[5] Páginas 227-234 de la obra citada.

población[6]. Es cierto que el contacto con los europeos, la experiencia de sus instituciones, la infiltración, por superficial que haya podido ser[7], de sus ideas en las clases altas en relaciones frecuentes[8] con ellas, la ambición de elevarse a su nivel[9], sobre todo la fundación de escuelas, de colegios y de universidades donde jóvenes hindúes recibieron la instrucción de maestros europeos[10], han estado mucho en la extensión de *ese movimiento de reforma, que el gobierno de la India[11] ha apoyado por otra parte con todo su poder.*

El honor (¿?) del primer paso en esta vía va al ilustre Râm Mohun Roy[12] (1774-1833). Nacido en Râdhânagar, en el distrito de Murshidâbâd, de una gran familia de Brahmanes, fue educado en el *Vishnuismo* ortodoxo más ferviente[13], lo que no le impidió rebelarse, desde su juventud, contra las supersticiones y las prácticas cultuales de sus correligionarios. A los dieciséis años, publicaba un opúsculo contra la idolatría que levantó un gran escándalo entre sus próximos y le obligó a dejar por un tiempo la casa paterna, tiempo de exilio que aprovechó para ir a estudiar la literatura persa y árabe en Pâtna, el Brahmanismo sabio en Benarés, y el Budismo en el Tíbet. Se dice incluso que aprendió el griego, el latín y el hebreo a fin de poder leer todos los libros sagrados de las otras religiones en su lengua original[14].

La muerte de su padre, sobrevenida en 1803, le liberó de los miramientos que había debido guardar hasta entonces, y se hizo cada vez más osado en sus controversias, aunque *evitando cuidadosamente todo paso susceptible de hacerle perder su casta, lo que no solamente le hubiese privado de la gran fortuna que debía ser una de sus armas más poderosas, sino que le hubiese quitado toda consideración y autoridad entre sus*

---

[6] Las reformas de las que se trata, no son quizás tan beneficiosas como querrían hacer creer, en India como en Francia, los defensores de la instrucción... protestante y obligatoria. Hemos además de notar que los budistas habían intentado desde hacia tiempo, por su cuenta y riesgo, poner en acción ciertas reformas de orden social, yendo incluso, desde el rechazo de las distinciones de castas establecidas por las *Leyes de Manú*, hasta el repudio de toda jerarquía regular. Señalamos, a este propósito, un ejemplo de la ignorancia de los teosofistas respecto a todo lo concerniente a la India: en un artículo titulado "Kshattriya", publicado por *Le Théosophe* (nº del 16 de agosto de 1913), cierto Léon Moreau afirma que ¡"las castas han sido instituidas por el Señor Buda"!

[7] Señalemos esta confesión de pasada.

[8] ¡Pero no siempre lo agradables que se querría!

[9] ¿No piensa más de un hindú que esto sería más bien "rebajarse"?

[10] Como el *Central Hindu Collège* de Benarés, fundado por la H.·. Annie Besant y que ha tenido, hasta nuestros días, como *Principal*, al H.·. Georges Arundale.

[11] Se trata, entiéndase bien, del gobierno *británico*.

[12] En sánscrito *Rama Mahâ Râja,* "el gran rey Râma".

[13] Es de subrayar que es entre los Vishnuitas con quienes los ingleses encontraron más frecuentemente, por las necesidades de su dominación, algunas complicidades a veces inconscientes. Antes de prestar su apoyo a movimientos como aquel del que hablamos y a otros que ya hemos designado, el *Maharajá* de Cooch-Bihar, aunque muy joven en esta época, habría debido reflexionar sobre el significado eminentemente shivaíta del *sable* y de la *brizna de hierba*, que aparecen en los escudos de armas de su familia y en los estandartes de sus Estados.

[14] Puede ser también que haya llegado a conocer mejor esas *otras religiones* que la suya propia, y creemos sin dificultad a sus admiradores cuando nos dicen que "él había comprendido bien al Occidente"; pero ¿qué vale este elogio para un oriental?

compatriotas[15]. Tuvo sin embargo el coraje[16] de aceptar funciones de gobierno[17], y desempeñó durante varios años el cargo de *Dêvân* o consejero de los jueces y los recaudadores de impuestos de los tres distritos de Rangpur, Bhâgalpur y Râmgard, función en la cual supo rendir señalados servicios a su país[18], En ese momento, hizo aparecer un nuevo libro sobre *La idolatría de todas las religiones*[19]. Preso de deseo por *hacer volver a sus compatriotas a la doctrina pura de los Vedas*[20], había fundado en Calcuta, en 1816, la *Atmîya-Sabhâ o "Sociedad Espiritual"*[21], para la *discusión de las cuestiones de filosofía y de religión*[22]. *La admisión de europeos a esas reuniones,* y la publicación, en 1820, de su libro de los *Preceptos de Jesús,* llevaron a *acusaciones a Râm Mohun Roy de haberse convertido al Cristianismo,* acusación totalmente gratuita, pues siempre permaneció profundamente hindú[23] y no tuvo otro objetivo que una tentativa de *reconciliación entre las religiones*[24].

Las relaciones amistosas que había anudado con *el misionero anglicano W. Adam, le sugirieron la idea de organizar, sobre la plantilla de los servicios protestantes*[25]*, unas asambleas semanales dedicadas a la lectura de los textos védicos, acompañada de sermones y de cantos de himnos*[26], y a las cuales eran admitidas las mujeres; lo que le llevó, en 1830, a fundar con el nombre de *Brahma-Sabhâ* o *Brahmîya-Samâj la primera Iglesia hindú reformada*[27]*,* en un edificio construido y mantenido a sus expensas*, "donde hindúes,*

[15] Admiremos por lo menos la habilidad muy diplomática de esta conducta; no es sorprendente que haya atraído la atención del emperador de Delhi, que juzgará seguidamente a Râm Mohun Roy perfectamente apto para defender sus derechos ante el Parlamento británico, sin sospechar que tal embajador, aunque tuviese en cuenta *ante todo*, las susceptibilidades orientales, podía en realidad servir *sobre todo*, a los intereses occidentales.

[16] Otra palabra, un poco más... discreta, ¿no hubiese sido quizás más apropiada, si se considera que Râm Mohun Roy tenía su *gran fortuna como una de sus armas más poderosas*? No somos nosotros quienes se lo hemos hecho decir a L. de Milloué, para quien la política es probablemente, como para algunas otras *autoridades científicas* (¿?) que nosotros podríamos nombrar, menos oscura que la teogonía y la cosmogonía... o incluso que un simple texto escrito en turco antiguo.

[17] ¿De cuál? ¿Del de Delhi o del de Londres?

[18] ¿Se trata de su *patria*, o del *Imperio* del que era el *súbdito*, o al menos el *protegido?*

[19] Los protestantes ¿no tratan también a los católicos de idólatras?

[20] Así como el Protestantismo pretende hacer volver al Cristianismo a la doctrina pura de la *Biblia* y del *Evangelio.*

[21] En esta ocasión, dirigió una apelación a "todos los creyentes en un solo y verdadero Dios".

[22] Admitía pues el principio protestante del *libre examen,* olvidando que hay, en Oriente, como en Occidente, cuestiones que se estudian, pero no se *discuten*.

[23] ¿Hasta qué punto? ¿No habría más bien que admitir que, en su personalidad sutil y compleja, el cristiano (protestante) y el hindú formaban dos partes bastante distintas, pero de las que una no podía *apenas* desarrollarse más que en detrimento de la otra?

[24] Exactamente como los promotores del *Parlamento de las Religiones* de Chicago y de los *Congresos del Progreso Religioso.*

[25] He ahí la *inspiración* del movimiento bastante claramente definida.

[26] Como la "lectura de los textos bíblicos", a la cual están parecidamente dedicados, en general, los *servicios protestantes* de los que acaba de tratarse.

[27] Aquí, el paralelismo querido con la Iglesia cristiana reformada toma verdaderamente un carácter un poco forzado, pues el Hinduismo ortodoxo, ya sea por lo demás vishnuita o shivaíta, no constituyó jamás una Iglesia, en el sentido, en que esta palabra es tomada en Occidente.

cristianos y musulmanes puedan venir a orar juntos[28]". Entretanto el emperador de Delhi le confirió el título de *Rajá* o príncipe[29], y le envió como embajador a Inglaterra para defender sus derechos ante el Parlamento[30], viaje en el curso del cual Râm Mohun Roy murió en Bristol, en 1833[31].

Pero su obra no pereció con él. Tras haber vegetado algún tiempo bajo los dos sucesores de Râm Mohun Roy, Dwârka Nâth Tagore y Râmachandra Vidyâbâgish, la *Brahma-Samâj* tomó un nuevo impulso tras la fusión con ella de la *Tattwa-Bodhini-Sabhâ* o "Sociedad para la Enseñanza de la Verdad"[32], que Dêvendra Nâth Tagore, hijo del precedente, había fundado con algunos jóvenes hindúes. Tomó entonces el nombre de *Adhi-Brahma-Samâj*[33], y en fin, en 1844, el de *Brahma-Samâj de Calcuta,* para distinguirla de algunas otras *Brahma-Samâjs* instituidas en otras localidades. El programa de esta religión puede resumirse en "adoración de un Dios único por un culto de amor y de buenas obras"[34]. Progresó tan rápidamente que, en 1847, contaba con 777 *Iglesias*[35] en las diferentes partes de la India. Con todo, divergencias de puntos de vista se habían producido entre los

---

[28] ¿Por qué no los parsis y los hebreos? Pero los hindúes, por su parte, no tardaron en darse cuenta de que un sermón sobre una *moral* más o menos *evangélica*, pero sobre todo y siempre *puritana*, no podía, aunque sazonado con una *lectura védica*, constituir para ellos más que un alimento intelectual de la mediocridad más deplorable.

[29] Este título habría sido ciertamente más apropiado para un *Chatria* de valía que para un *Brahmán* como Râm Mohun Roy, que sin embargo él lo tenía por otro lado como muy importante, si no precisamente a causa de su casta, al menos por las ventajas muy apreciables que podía procurarle. Esta debilidad muy humana se encuentra por lo demás con frecuencia, hasta en Europa, entre quienes reclaman con la mayor insistencia la abolición de todos los *privilegios* cuya razón de ser más o menos profunda escapa a su entendimiento; se podrían sin dificultad encontrar ejemplos de ello entre los más famosos *políticos* de todos los tiempos y de todos los países, incluso cuando están disimulados bajo una máscara *pseudo-religiosa* o *pseudo-científica.*

[30] Eso daba al mismo tiempo a Râm Mohun Roy una *ocasión* para ir a ese país, como lo deseaba, sin comprometerse a los ojos de sus compatriotas, puesto que no franqueaba así el mar sino por orden del Soberano *reconocido (el Emperador de las Indias,* al menos nominalmente) protector e intérprete del *Dharma* (la Ley).

[31] Como se ha visto en otra parte, el H.·. Maharajá de Cooch-Bihar murió, también él, en Inglaterra, cuando acudió allí para asistir a la Coronación de Jorge V. Se diría verdaderamente que hay una especie de potencia maléfica inherente al cumplimiento de ciertos actos de *fidelidad hacia el Imperio* que tiene su centro en Londres, y sobre el cual el sol luce siempre, y hacia su *Gracioso* Soberano, aquel que los verdaderos hindúes llaman con desprecio el *Mléchha-Râja,* el rey bárbaro.

[32] *Tattwa* es propiamente la Verdad considerada bajo el punto de vista de la Esencia, *(Tat),* mientras que *Satya* es la misma Verdad considerada bajo el punto de vista de la "Existencia" (*Sat*).

[33] *Adhi* significa *Supremo.*

[34] Este programa no comprende pues nada más que las dos formas *preparatorias* de Yoga que son designadas por los nombres de *Bhakti-Yoga* y *Karma-Yoga;* pocos hindúes podrían contentarse con eso, y habría hecho falta añadir al menos una parte *intelectual (Jnana-Yoga),* igualmente *preparatoria* para el *Raja-Yoga.*

[35] Hubiese sido más interesante estar informado sobre el número de los *fieles* que sobre el de las *Iglesias.*

miembros de esta Iglesia[36], Dêvendra Nâth Tagore se separó de ella en 1850[37], y se puso a la cabeza de una nueva comunidad que se denominó *Brahma-Dharma* o *"Religión de Brahma"*[38]. Ésta proclamaba que su finalidad era, no destruir, sino purificar la antigua religión y las costumbres, para corregir los vicios y los abusos de la sociedad, todo ello teniendo en cuenta el carácter y el temperamento del pueblo[39].

Entretanto, la *Brahma-Samâj* recibió un impulso nuevo por el acceso a sus filas de un joven entusiasta y pletórico de ideas generosas, Kehab Chander Sen (1838-1884), que, durante algunos años, desempeñó tan gran papel en la sociedad india por la energía y el desvelo con los cuales prosiguió las dos reformas de las que se había hecho el campeón: la prohibición de los matrimonios de niños y el derecho de las viudas a casarse de nuevo[40].
Con todo, su carácter entero y autoritario a ultranza le creó bastantes dificultades con los otros jefes de la comunidad, de la que se separó en 1866 para fundar una nueva Iglesia llamada de la "Nueva Dispensación"[41]*.* La historia de esta Iglesia abarca enteramente la de Chander Sen mismo; no prosperó apenas y no sobrevivió sino penosamente a la muerte del fundador, que, en vida, se había enemistado con los más fieles a causa de su autoritarismo, *sus tendencias hacia el Cristianismo protestante*, y la contradicción en que incurrió con respecto a sus propias doctrinas, uniendo en matrimonio a su hija, de sólo catorce años, con el *Maharajá* de Cooch-Bihar, el cual a su vez sólo tenía dieciséis años[42].

Actualmente, el movimiento de *reforma* provocado por la *Brahma-Samâj* está cada vez más

---

[36] Hay que decir también que, desde esta época, los *Pietistas* (este nombre, que se da a los hindúes *protestantizados* y a sus *inspiradores* europeos, había sido atribuido antaño, en Alemania sobre todo, a un movimiento protestante al cual se vinculó, entre otros, el demasiado célebre filósofo Emmanuel Kant), los *Pietistas,* decimos, eran casi tan mal vistos en la India como lo son hoy los *Teosofistas;* y eso no es decir poco, pues la impopularidad de Annie Besant igual casi a la que disfrutó el H.·. Rudyard Kipling en Lahore, su ciudad natal, impopularidad tal que el gran hombre *anglo-indio* ha juzgado prudente refugiarse en *Belait...,* perdón, en Inglaterra, bajo la protección directa de S. M. el *Emperador y Rey* y de su policía metropolitana. Por lo demás, Rabindra Nâth Tagore debe menos que nadie ignorar esta historia *verídica* del autor de *Kim*, bien conocida en los medios literarios hindúes donde él mismo ocupa un lugar de los más distinguidos, con una reputación incomparablemente más *honorable* que la del H.·. Rudyard Kipling.

[37] Indudablemente se perciben entonces tendencias que hacían actuar a los Pietistas, aunque rechazó conscientemente ser su auxiliar, lo cual le honra.

[38] Más exactamente *Ley de Brahma*.

[39] Para ser totalmente justo hacia Dêvendra Nâth Tagore, conviene añadir aquí que, a continuación, se convirtió en un verdadero *Sannyasi* y pasó doce años en un retiro del Himalaya; ¿veremos algún día a su hijo seguir este ejemplo? No desesperamos de ello, tras haber visto (esto no es para establecer una comparación) al *Swâmî* Vivêkânanda mismo, el discípulo infiel del ilustre Râmâkrishna, del cual tendremos ocasión de hablar de nuevo, terminar su vida a pesar de todo como un verdadero hindú.

[40] Aquellos que, en la India, reclaman esas reformas y otras semejantes, esperando tal vez obtener, por la acción de la *Co-Masonería (Masonería mixta),* la introducción del divorcio y del sufragio de las mujeres, no pueden ciertamente colocarse entre los que, aunque *reformistas* en cierta medida, quieren, como Dêvendra Nâth Tagore, tener en cuenta el carácter y el temperamento del pueblo.

[41] Se ve hasta qué punto ese movimiento estaba, como el protestantismo del que seguía el espíritu, sujeto a todas las disensiones que son una consecuencia fatal de la admisión del *libre examen.*

[42] Él mismo por tanto se resignaba, en caso necesario, a adoptar la costumbre *política*, que consiste en sacrificar los propios principios a cambio de algunas ventajas sociales. Con todo, nos permitimos sonreír por el hecho de querer considerar como *niños* en India, a jóvenes de dieciséis y catorce años... -Como el *Maharajá* de Cooch-Bihar tenía 49 años cuando murió en Bexhill-on-Sea, en 1911, esto nos lleva al 1878.

fuertemente arrastrado hacia el Cristianismo[43], y *abiertamente animado por el gobierno y las sociedades de misiones anglo-indias*».

Con este ejemplo, vemos claramente una vez más, cómo la infiltración protestante actúa por todas partes, bajo formas múltiples y a veces difíciles de aprehender; pero la India es ciertamente, en razón de la mentalidad y de las condiciones de existencia misma de su pueblo, uno de los terrenos menos favorables para esta acción. Por ello el reciente proceso de Madrás no nos ha sorprendido en absoluto; había que temer bastante la posible parcialidad del juez inglés en favor de la M.·. Il.·. H.·. Annie Besant y del Reverendo C. W. Leadbeater, pero no es menos cierto que el "asunto Alcyón" debía necesariamente volverse contra ellos[44].

Otra conclusión a extraer de cuanto se ha leído, es que ciertas personalidades, por notables que puedan ser en aspectos diversos, no tienen sin embargo ningún título para ser calificados de "jefes de las religiones orientales"[45], o incluso designados como sus representantes *autorizados*, y que su participación en un Congreso cualquiera, no comprometiendo sino a ellos mismos, no tienen en resumen sino una importancia muy relativa[46].

---

[43] Sobreentendido protestante. Por otro lado, se sabe cómo los protestantes de toda especie gustan definirse como Cristianos sin otro epíteto, para poderse insinuar más fácilmente en todos los ambientes.

[44] Desde el inicio de 1912, el Doctor C. Nanjunda Rao, profesor en la Escuela de Medicina de Madrás, escribía lo que sigue en el *Arya-Bala-Samâj Magazine* de Mysore: "Las actuales actuaciones de los teosofistas constituyen una severa condena de los métodos adoptados para glorificar a este joven Krishnamurti ("Alcyón") como un segundo Cristo que viene a salvar a la humanidad afligida". -La *Arya-Bala-Samâj (Sociedad de la Fuerza Aria*) no debe ser confundida con la *Arya-Samâj (Sociedad Aria)* de la que hablaremos más adelante, ni tampoco con la *Arya-Bala-Bodhinî (Educación de la Fuerza Aria).* Esta última organización no fue más que una de las numerosas creaciones de la Sociedad Teosófica (véase *Le Lotus Bleu*, nº del 27 de abril de 1895, págs. 95-96). Había una "Asociación de los Jóvenes Hindúes", un poco demasiado similar, en ciertos aspectos, a la Y.M.C.A. (*Young Men Christian Association*), "Asociación cristiana de jóvenes"), que los protestantes establecieron en cada país, y en la cual todos son admitidos sin ninguna distinción confesional, lo que naturalmente proporciona, a los promotores más o menos reconocidos de la institución, excelentes ocasiones para dedicarse a la propaganda *evangélica* y *bíblica*.

[45] *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, nº del 20 de agosto de 1913, pág. 2807, nota 1. Por otra parte, no pueden confundirse las religiones orientales *auténticas* con ciertas pseudo-religiones que simulan un carácter orientalizante, como el *Budismo ecléctico*, o el *Budismo Esotérico* (¿?) de los fundadores de la *Sociedad Teosófica*. Es bastante curioso señalar que siempre se refieren al Budismo preferencialmente los *orientalistas*, sea *oficiales* u *oficiosos*, sin duda porque esta doctrina, que ellos toman, por otra parte sin conocerla perfectamente, como la expresión más alta del espíritu oriental, no es en realidad sino una *desviación*, ya similar en esto, a pesar de las diferencias de tiempo y de lugar, muchos siglos más tarde, a la *religión reformada* en el mundo católico del Occidente.

[46] Recordamos que en el Parlamento de las Religiones, reunido en Chicago en 1893, y prototipo de todos los demás congresos del mismo género, se vea comparecer al mongol hinduizado (¿?) Gyanendra Nâth Cakravarti, fundador de la *Yoga-Samâj* de Allahâbâd y uno de los "instructores" de la H.·. Annie Besant (véase *La France Antimaçonnique*, año 25, nº 44, pág. 481); el *Swâmî* Vivêkânanda, que desnaturalizó al Vedanta *americanizándolo*, pero que los teosofistas consideraron como "uno de sus Hermanos de la raza primigenia" y "un príncipe entre los hombres" (*Le Lotus Bleu*, nº del 27 de enero de 1895, págs. 540-541); en fin, el Angarika H. Dharmapâla, "misionero laico" de la *Maha-Bodhi-Samâj, (Sociedad de la Gran Sabiduría)* de Colombo (Ceylán), presidida por el *Sumo Sacerdote de la Iglesia Budista del Sur* (¿?), H. Sumangala, "bajo los auspicios de S. S. Lozang Thub Dan Gya-Tcho, Gran Lama del Tíbet" (¿?), pero también, más directamente, por el Coronel Olcott, el redactor del *Catecismo Budista*, que se ufanó de haber operado la reconciliación de los Budistas del Sur, con los del Norte (*Le Lotus Bleu*, nº del 27 de septiembre de 1894, pág. 347-350). -En el *Congreso del Progreso Religioso* de París asistía igualmente un budista, D. B. Jayatilaka, al que los

La Arya Samâj

En 1870[47], el *Swâmî* Dayânanda Saraswatî fundó con el nombre de *Arya-Samâj*, o *Sociedad Aria*, una sociedad religiosa que tenía por finalidad "reconducir a las religiones y al culto a la simplicidad védica primitiva"[48]. El autor que ya hemos citado, de Milloué, dice a este respecto[49]:

"La *Arya-Samâj* admite la existencia y la adoración de un solo Dios único (*sic*); y una especie de *Brahmanismo filosófico*, basado en los cuatro Vedas, con la exclusión de los *Brâhmanas* y de los *Purânas*[50]. Ha escrito en su programa la prohibición de matrimonios entre niños, la mejora de las condiciones de la mujer y la instrucción del pueblo[51]; obra a la cual *Swâmî* Dayânanda Saraswatî ha dedicado mediante testamento su entera fortuna[52]".

Lalchand Gupta, en un reciente artículo sobre esta sociedad, publicado en la *Indian Review*, habla en los siguientes términos del *Swâmî* Dayânanda Saraswatî:
"Instituyendo la *Arya-Samâj, Swâmî* Dayânanda no solamente quería despertar a la India de su largo sueño, sino también conducir a la humanidad hacia el bien común y la vida comunitaria. Los dones maravillosos y las *simpatías cosmopolitas* del *Swâmî* son cosa bien notoria. Hasta sus críticos admiraban su fuerza de carácter. Él era un patriota del mundo y nunca se dejó encerrar en los límites artificiales de un estrecho nacionalismo. Era, sin embargo, un verdadero nacionalista, porque se complacía siempre en aconsejar a los hindúes desarrollarse según su propia línea evolutiva. Prefería la cultura indígena a la imitación de los ideales extranjeros; pero, al mismo tiempo, no se oponía nunca a las *relaciones con los extranjeros*. Consideraba de buena gana a *la humanidad como una sola familia*, de la cual cada hombre es miembro. Fue él quien, por vez primera, afirmó que *la India puede dar el Espiritualismo a Occidente*, y que toda otra fe difundida en el mundo debe su origen al Veda eterno. Por diversas razones, el teísmo ha tenido su declinar en el mundo civilizado, y la misión del *Swâmî* Dayânanda era *hacer teístas de los escépticos, o incluso de los materialistas*. Su aspecto era fascinante y al mismo tiempo expresaba su fuerza de voluntad. Era, quizás, uno de aquellos hombres que en general son incomprendidos por el pueblo. Sobre este punto, podría decirse que el país no estaba avanzado lo suficiente para asimilar, o para seguir sus enseñanzas. No es en absoluto una cosa fácil comprender bien a un profeta, porque tal vez él está anticipado un siglo con respecto al pueblo. Las motivaciones del *Swâmî* no han recibido su justa interpretación porque eran, y son todavía, demasiado buenas para ser aceptadas por la masa débil e ignorante. Pero estoy seguro que, si sus obras son traducidas al inglés, será sin duda bien comprendido por la *élite* del

---

informes califican simplemente como "profesor"; ¿es quizás un "nuevo misionero laico" del mismo origen?

[47] Es decir, solamente cinco años antes de la creación de la *Sociedad Teosófica* en los Estados Unidos y la introducción del nuevo *Sat Bhai* en Inglaterra.

[48] Precisamente como los protestantes pretenden volver a la "simplicidad evangélica primitiva".

[49] *Le Brâhmanisme*, pág. 233.

[50] Esto es suficiente para caracterizar la tendencia *modernista* de este nuevo movimiento.

[51] Siempre hay las mismas reivindicaciones que formulan todos estos reformadores; y, razonablemente, esto no permite en absoluto presentar, como hace Milloue, a la *Arya-Samâj* como nacida de "la reacción contra las *tendencias cristianas* (léase protestantes) de Chander Sen y de las numerosas *Brahma-Samâj* independientes".

[52] Esta fortuna sirvió, entre otras cosas, para fundar el *Dayânanda Anglo-Vedic College* de Lahore.

mundo occidental culto[53]. Puesto que el *Swâmî* Dayânanda era un auténtico amigo de los hombres, no soportó nunca que alguien se desviase del sendero de la virtud. No conocía compromisos entre la verdad y el error. Para él, la verdad era la única vía digna de seguirse, y, por consiguiente, debió medirse con innumerables dificultades en el curso de su obra de reanimación. *Él fue literalmente el Lutero de la India*. La obra por él emprendida fue proseguida con ardor por la *Arya-Samâj* por cierto tiempo, pero, pasados diez años, fue un alarde de espíritu demasiado grande entre los jefes de la organización titulada *Guru-Kula (Confraternidad de los Instructores*) y en las secciones del Colegio de la *Arya-Samâj* establecidas en esta parte del país (es decir, en el sur, estando editada la *Indian Review* en Madrás)... Aquello que el *Swâmî* combatía más enérgicamente, era la esclavitud intelectual y espiritual en la cual las masas son mantenidas por las clases privilegiadas; pero los jefes del movimiento parecen difundir el mal ¡una vez más con el pretexto del control!"

Hemos reproducido este fragmento a título documental y sobre todo por sus rasgos característicos que pueden destacarse y que hemos subrayado; pero, entiéndase bien, avanzamos todas las reservas, también y sobre todo *desde el punto de vista hindú*, sobre los elogios dirigidos al *Swâmî* Dayânanda Saraswatî, *el Lutero de la India*, y a su *Arya-Samâj*, cuyas relaciones con los fundadores de la *Sociedad Teosófica* son más que sospechosas. Los "compromisos entre la verdad y el error", mientras que favorecen ciertos intereses y ciertas combinaciones más o menos... diplomáticas ¿no habrían sido pues tan extrañas como nos asegura Lalchand Gupta, a aquel a quien el Coronel Olcott definía como "uno de los más nobles Hermanos vivientes"?

Los Siete Hermanos (Sat Bhai)

Esta Sociedad fue introducida en Inglaterra, hacia 1875, por oficiales del ejército de las Indias. Usó una serie de apelativos, de palabras de paso y de divisas simbólicas tomadas en préstamo a las tradiciones y a las lenguas hindúes.
El Secretario actual para Londres es el H.·. A. Cadbury Jones, 8, Golden Square, (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, nº del 15 de noviembre de 1912, pág. 1108).
Se encuentran curiosas informaciones sobre este asunto en la novela del H.·. Rudyard Kipling titulada *Kim*, que puede considerarse en gran parte, como la autobiografía del autor en lo concerniente a la primera parte de su vida. Libro muy interesante para leer desde este punto de vista, sobre todo cuando se conocen al menos un poco los acontecimientos a los que hace alusión.

Según lo que ahí leemos (pág. 245 de la traducción francesa, ed. del *Mercure de France*, 1907), la antigua sociedad llamada *Sat Bhai* y cuyos miembros se denominan también "Hijos del Encanto", es "hindú y tántrica". "Se supone entre el público que es una sociedad extinta, pero yo he confirmado mediante algunas comunicaciones que aún existe", dice Babu Hurree, que añade además: "Comprenderéis que todo esto es invención mía". Lo que se comprende bastante bien, en efecto, es que, si existen todavía miembros auténticos de la antigua sociedad, no pueden tener ninguna relación con la pretendida que fue reconstituida por los ingleses y por individuos que calificaremos simplemente como "anglófilos", para evitar aplicarles un epíteto más duro, y cuyos semejantes se encuentran también en las filas de la Sociedad Teosófica. Nos limitamos a señalar, entiéndase bien, cierta similitud entre los elementos que componen estas dos organizaciones, sin pretender con esto conectar ambas mediante una filiación más o menos indirecta; y, con todo, examinando ciertos detalles, y estudiando más de cerca ciertos procedimientos y ciertos modos de actuar que se encuentran siempre iguales, se estaría tentado a creer en un origen común.

Hemos visto que hacia 1875, que es también, recordemos, la fecha de fundación de la Sociedad Teosófica, cuando la nueva *Sat Bhai* fue introducida en Inglaterra por oficiales del Ejército de las Indias, entre los cuales se debían verosímilmente contar algunos de aquellos "coroneles sin regimiento" (pág. 158) que rindieron al gobierno británico servicios tan importantes y en tan variados empleos como los de jefes de los servicios de inspección

[53] Esto hay que remitirlo a lo que decíamos de Râm Mohun Roy.

etnológica, topográfica, etc., y también en la Masonería de importación europea (pág. 152), en la cual se encontraron con HH.·. hindúes como Sus Altezas el Maharajá de Kapurthala y el de Cooch-Bihar[54], y el H.·. Durga Charan Banerjee, jefe de la policía indígena, que fue, en 1910, Gran Maestro Diputado de la Gran Logia del Distrito de Bengala. Señalemos a este propósito que J. C. Chaterjee, el escritor teosofista bien famoso[55], ha sido nombrado recientemente Jefe del Servicio Arqueológico de Cachemira; tal vez él tiene, como Babu Hurree, la ambición laudable de convertirse en F. R. S. (p, 232-233). No olvidemos que hemos visto, a la cabeza de la Sociedad Teosófica, a un "coronel" un poco del género de aquellos de los que hemos hablado. Es cierto que éste era americano, pero ¿la Sra. Blavatsky misma no se había convertido ella misma en "ciudadana americana"... tras haber sido "garibaldina"? Y además, si el gobierno inglés ha apoyado, como afirman personas bien informadas, los gastos de sus viajes al Tíbet o al Himalaya, su origen ruso y la rivalidad de Inglaterra y de Rusia (ver pág. 317 y siguientes) precisamente en estas regiones inducen a pensar que estos desplazamientos no tenían como fin exclusivo el ir a la búsqueda de los inaccesibles *Mahâtmâ*. Aunque suponiendo que éstos hubieran realmente existido, corrían así el riesgo de jugar, en más de una circunstancia, un papel casi análogo al del viejo Lama rojo del cual Kim fue el *chela*.

Tenemos buenas razones para creer que, hoy como entonces, "el Gran Juego, no se ha nunca detenido de un extremo al otro de la India" (pág. 234), particularmente entre Adyar y Benarés, y que, en esta última ciudad, éste no se juega en torno al templo jainista de los *Tirthankara*. Sea como fuere, señalamos todavía el singular proceso de educación, o si se quiere de iniciación, que consiste en buscar "hacer ver cosas" (pág. 204-207 y 230); se sabe cómo la Sra. Blavatsky ha hecho uso de este método con relación a sus discípulos, sin duda para ver, ella misma, "si tenían pajitas en los ojos"; y, ciertamente, ha debido encontrarlas en abundancia, a juzgar por los relatos que podemos leer en las obras de Sinnet, *El Mundo Oculto* y *El Budismo Esotérico*. Será curioso saber si Leadbeater ha intentado las mismas experiencias sobre su pupilo Alcyón; si lo ha hecho, ¿ha logrado quizás más que el "médico de las perlas" con Kim? Se podría suponer, dados los altos destinos que se predicen al joven iniciado... a menos que se pretenda hacerle jugar un simple papel de fachada, lo que, después de todo, es verdaderamente muy probable.

En diversas sociedades más o menos esotéricas hay, en efecto, iniciados e iniciados; sería así en particular en la *Sat Bhai* renovada, si se quiere creer al H.·. Rudyard Kipling, que da sus signos de reconocimiento y las palabras de paso (sin duda transformándolas), junto a las secretas diferencias que permiten distinguir a los miembros de las dos categorías (pág. 244-246). Hay también una notable analogía entre la turquesa de los *Hijos del Encanto* y el famoso anillo de los grados 33, y sin duda, todo esto parece digno de algunas reflexiones.

---

[54] El *Maharajá* de Cooch-Bihar, muerto en octubre de 1911 en Inglaterra, adonde había ido para los festejos de la Coronación, fue, desde 1887, *Past Senior Grand Warden* o Primer Gran Vigilante Honorario de la Gran Logia Unida de Inglaterra; había sido también Diputado Gran Maestro de la Gran Logia del Distrito de Bengala (*The Freemason*, 21 de octubre de 1911). En 1890 había fundado en sus Estados una rama de la *Brahma-Samâj*, organización de la cual hemos hablado antes (*ibid*., 24 de junio de 1911). *Fue miembro también de la Sociedad Teosófica*, de la cual organizó igualmente una sección en su capital, el 6 de agosto de 1890, con la autorización del Coronel Olcott (*Le Lotus Bleu*, diciembre de 1890); en 1893 es elegido presidente de la sección de Darjeeling (*ibid.,* marzo de 1893): -Su sucesor, el actual *Maharajá*, es el H.·. Râj Râjendra Narâyan, que fue investido de las funciones de Gran Porta-Estandarte de la Orden del *Secret Monitor*, en el Gran Festival que tuvo lugar en Londres el 23 de mayo de 1911 (*The Freemason*, 20 de mayo y 3 de junio de 1911).

[55] Es autor de la *Filosofía esotérica de la India* y de la *Visión de los Sabios de la India*; está por publicar una nueva obra, *El Realismo Hindú* (*Le Théosophe*, 1 de agosto de 1913). Todos estos escritos, a pesar de sus títulos y de sus pretensiones, están inspirados con bastante frecuencia en la filosofía evolucionista (y poco *esotérica*) de Herbert Spencer más que en la antigua doctrina oriental.

VI. EL ESOTERISMO DEL GRIAL*

Cuando hablamos del esoterismo del Grial, no entendemos sólo por ello que, como todo símbolo verdaderamente tradicional, presenta un lado esotérico, es decir, que a su significado exterior y generalmente conocido se superpone otro sentido de un orden más profundo, que no es accesible más que para aquellos que han accedido a cierto grado de comprehensión. En realidad, el símbolo del Grial, con todo lo que se relaciona con él, es de aquellos cuya misma naturaleza es esencialmente esotérica e iniciática; esto es lo que explica muchas de sus particularidades que de otro modo aparecerían como enigmas insolubles, y la difusión exterior que ha tenido la leyenda del Grial, en una determinada época y en determinadas circunstancias, no cambia nada este carácter. Esto requiere algunas explicaciones; pero, en principio, debemos destacar que esta difusión se sitúa enteramente en un período muy breve que, sin duda apenas sobrepasa medio siglo; parece tratarse, por consiguiente, de la súbita manifestación de alguna cosa que no intentaremos definir de una manera precisa, y que habría entrado luego, no menos súbitamente, en la sombra; cualesquiera que hubieran podido ser las razones para ello, tenemos aquí un problema histórico del que nos asombramos que parezca que nunca se haya pensado en examinarlo con la atención que merecería.

Las condiciones en las que se produjo esta manifestación requieren algunas observaciones importantes; en efecto, las novelas del Grial parecen, a primera vista, contener elementos bastante entremezclados, y algunos, sin llegar no obstante hasta negar la existencia de un significado de orden espiritual, han creído poder hablar a este respecto de "invenciones de poetas". A decir verdad, estas invenciones, cuando se encuentran en cosas de este orden, lejos de referirse a lo esencial, no hacen más que disimularlo, voluntariamente o no, bajo las apariencias engañosas de una "ficción" cualquiera; y en ocasiones lo llegan a disimular incluso demasiado bien, porque, cuando ellas se hacen demasiado invasoras, acaba por llegar a ser casi imposible descubrir el sentido profundo y original. Este peligro es de temer, sobre todo, cuando el mismo poeta no tiene conciencia del valor real de los símbolos, porque es evidente que este caso puede presentarse; el apólogo del asno portador de reliquias se aplica aquí como en tantas otras cosas; y el poeta, entonces, podrá transmitir sin saberlo datos iniciáticos cuya auténtica naturaleza se le escape. La cuestión se plantea aquí muy particularmente:
¿fueron inconscientes de esto, los autores de las novelas del Grial, o, al contrario, fueron conscientes, en un grado u otro, del sentido profundo de lo que expresaban? Desde luego, no es fácil responder a ello con certeza, porque las apariencias pueden engañar: en presencia de una mezcla de elementos insignificantes o incoherentes, uno está tentado de pensar que el autor no sabia de lo que hablaba; sin embargo, no es forzosamente así, porque ocurre a menudo que las oscuridades e igualmente las contradicciones son perfectamente intencionadas, y los detalles inútiles tienen expresamente por fin desviar la atención de los profanos, de la misma manera que un símbolo puede ser disimulado intencionadamente en un motivo de ornamentación más o menos complicado; en la Edad Media, sobre todo, abundan los ejemplos de este tipo, como ocurre con Dante y los Fieles de Amor. El hecho de que el significado superior trasluzca menos en Chrétien de Troyes, por ejemplo, que en Robert de Boron, no prueba pues, necesariamente, que el primero fuera menos consciente del mismo que el segundo; y aún menos habría que concluir que este significado estuviese ausente en sus escritos, lo que sería un error comparable a aquel que consiste en atribuir a los antiguos alquimistas preocupaciones de orden únicamente material, por la única razón que ellos no juzgaron conveniente escribir con todas las letras que su ciencia era en realidad de naturaleza espiritual. Por lo demás, la cuestión de la

* Publicado originalmente en *Les Cahiers du Sud* (nº especial "Lumière du Graal"), noviembre de 1950. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013). La mayor parte de su contenido se encuentra ya en los artículos "El Sagrado Corazón y la Leyenda del Santo Grial" y "El Santo Grial".

iniciación de los autores de las novelas tiene quizá menos importancia de lo que se podría creer en un principio, porque, de todas formas, no cambia nada los aspectos bajo los cuales el tema es presentado; puesto que se trata de una exteriorización de datos esotéricos, pero que, por otra parte, en modo alguno puede ser una vulgarización, es fácil de comprender que deba ser así. Iremos más lejos: un profano puede muy bien, igualmente, por una exteriorización así, haber servido de portavoz de una organización iniciática, que lo habría escogido a este efecto simplemente por sus cualidades de poeta o de escritor, o por cualquier otra razón contingente. Dante escribía con perfecto conocimiento de causa; Chrétien de Troyes, al igual que Robert de Boron y tantos otros, fueron probablemente mucho menos conscientes de lo que expresaban, y, quizá incluso, algunos de ellos no lo fueron en absoluto; pero poco importa en el fondo, porque, si había detrás de ellos una organización iniciática, cualquiera que fuese, el peligro de una deformación debida a su incomprehensión quedaba, por ello mismo, descartado; esta organización podía guiarlos constantemente sin que ellos mismos ni siquiera se enterasen, ya fuese por que algunos de sus miembros les suministrasen los elementos a poner en la obra, ya fuese por las sugerencias o por influencias de otro tipo, más sutiles y menos tangibles, pero no por ello menos reales ni menos eficaces.

Por otra parte, esto no es más que un aspecto de la cuestión: por el hecho de que la leyenda del Grial se presente bajo una forma propiamente cristiana, en la que sin embargo, se encuentran elementos de otra procedencia y cuyo origen es manifiestamente anterior al Cristianismo, se ha querido a veces considerar estos elementos de alguna manera como accidentales, como si se hubieran añadido a la leyenda desde fuera y que no poseyeran más que un carácter simplemente folklórico. A este respecto, debemos decir que la concepción misma del folklore, como más habitualmente se la entiende en nuestra época, descansa sobre una idea radicalmente falsa, la idea de que existen “creaciones populares”, productos espontáneos de la masa popular; es evidente que esta concepción está estrechamente ligada a ciertos prejuicios modernos, y no insistiremos aquí en todo lo que hemos dicho en otras ocasiones. En realidad, cuando se trata, como ocurre casi siempre, de elementos tradicionales, en el verdadero sentido de la palabra, por más deformados, menguados o fragmentados que puedan estar a veces, y de cosas poseedoras de valor simbólico real, aunque, a menudo, disimulado bajo una apariencia más o menos “mágica” o de “cuento de hadas”, todo esto, lejos de tener un origen popular, no es, en definitiva, ni siquiera de origen humano, porque la tradición se define precisamente, en su misma esencia, por su carácter suprahumano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de la “supervivencia”, cuando estos elementos pertenecen a formas tradicionales desaparecidas; y, a este respecto, el término “folklore” adquiere un significado bastante próximo al de “paganismo”, teniendo sólo en cuenta la etimología de este último y quitándole la intención polémica e injuriosa. El pueblo conserva así, sin comprenderlos, los residuos de tradiciones antiguas, que se remontan incluso a veces a un pasado tan lejano que sería imposible determinarlo exactamente y que nos contentamos con remitir, por esta razón, al terreno nebuloso de la “prehistoria”; cumple así la función de una especie de memoria colectiva más o menos subconsciente, cuyo contenido proviene manifiestamente de otra parte. Lo que puede parecer más asombroso es que, cuando se va al fondo de las cosas, se comprueba que lo que se ha conservado de ese modo contiene sobre todo, bajo una forma más o menos velada, una suma considerable de datos de orden propiamente esotérico, es decir, precisamente lo que es menos popular por naturaleza. De este hecho sólo existe una explicación plausible: cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden muy bien confiar voluntariamente a esta memoria colectiva de la que acabamos de hablar lo que de otro modo se perdería irremisiblemente; éste es, en suma, el único modo de salvar lo que puede serlo en cierta medida; y, al mismo tiempo, la incomprehensión natural de la masa es una garantía suficiente de que lo que poseía un carácter esotérico no por ello será desposeído del mismo, permaneciendo solamente, como una especie de testimonio del pasado, para aquellos que, en otros tiempos, serán capaces de comprenderlo.

Dicho esto, no vemos por cuál motivo se atribuiría indistintamente al “folklore”, sin un examen más amplio, todos los elementos “precristianos”, y más particularmente célticos, que se encuentran en la leyenda del Grial, pues la distinción que conviene hacer a este respecto es la de las formas tradicionales desaparecidas y las que están vivas actualmente, y, por consiguiente, la pregunta que se debería hacer es la de saber si la tradición céltica había realmente cesado de vivir cuando se constituyó la leyenda de que se trata. Esto es, cuando menos, dudoso: por una parte, esta tradición pudo mantenerse por más tiempo de lo que de ordinario se cree, con una organización más o menos oculta, y, por otra parte, esta misma leyenda, en sus elementos esenciales, puede ser mucho más antigua de lo que piensan los “críticos”, no porque hubiera forzosamente textos hoy en día desaparecidos, sino, antes bien, por una transmisión oral que puede haber durado varios siglos, lo que está lejos de ser un hecho excepcional. Por nuestra parte vemos ahí la señal de una “unión” entre dos formas tradicionales, una antigua y otra entonces nueva, la tradición céltica y la tradición cristiana, unión por la cual, lo que debía conservarse de la primera fue, de alguna forma, incorporado a la segunda, modificándose sin duda hasta cierto punto, por adaptación y asimilación, pero no hasta el extremo de transponerse sobre otro plano como lo quisieran algunos, pues existen equivalencias entre todas las tradiciones regulares. Tenemos pues aquí algo muy distinto que una simple cuestión de “fuentes”, en el sentido en que lo entienden los eruditos. Sería quizá difícil precisar exactamente el lugar y la fecha en que se produjo esa unión, pero esto no posee más que un interés secundario y casi únicamente histórico; es fácil, además, concebir que estas cosas son de aquellas que no dejan vestigios en “documentos” escritos. El punto importante para nosotros, y que no nos parece de ningún modo dudoso, es que los orígenes de la leyenda del grial deben relacionarse con la transmisión de ciertos elementos tradicionales, de orden más propiamente iniciático, del Druidismo al Cristianismo; habiéndose efectuado esta transmisión regularmente, y, fueran cuales fueren, por otra parte, sus modalidades, esos elementos formaron desde entonces parte integrante del esoterismo cristiano. La existencia de éste en el Medioevo es absolutamente cierta; abundan pruebas de todo tipo para quien sepa verlas, y las negaciones, debidas a la incomprehensión moderna, ya provengan de partidarios o adversarios del Cristianismo, nada prueban contra este hecho. Conviene fijarse bien en que decimos “esoterismo cristiano” y no “cristianismo esotérico”; porque no se trata, en absoluto, de una forma especial de Cristianismo, se trata del lado “interior” de la tradición cristiana, y es fácil comprender que en ello hay más que una simple matización. Además, cuando conviene distinguir en una forma tradicional dos facetas, una exotérica y otra esotérica, debe entenderse bien que ellas no se refieren al mismo terreno, de modo que no puede haber entre ellas conflicto u oposición de ningún tipo; en particular, cuando el exoterismo reviste un carácter específicamente religioso, como es aquí el caso, el esoterismo correspondiente, aun teniendo necesariamente en él su base y su apoyo, no tiene en sí mismo nada que ver con el terreno religioso, y se sitúa en un orden totalmente distinto. De esto resulta inmediatamente que ese esoterismo no puede en ningún caso ser representado por “Iglesias” o “sectas” cualesquiera, las cuales, por definición misma, son siempre religiosas, luego exotéricas; bien es verdad que algunas sectas han podido nacer de una confusión entre las dos esferas y de una “exteriorización” errónea de datos esotéricos mal comprendidos y mal aplicados; pero las organizaciones iniciáticas verdaderas, manteniéndose estrictamente en el terreno que les es propio, permanecen forzosamente ajenas a tales desviaciones, y su misma “regularidad” les obliga a no reconocer más que lo que presenta un carácter de rigurosa ortodoxia, aunque sólo fuera en el aspecto exotérico. Se puede estar bien seguro por este motivo que aquellos que quieren relacionar con “sectas” lo que concierne al esoterismo o a la iniciación, siguen un camino equivocado y no pueden más que perderse; no es necesario examinar estas cosas más de cerca para descartar toda hipótesis de ese tipo, y, si en algunas sectas se encuentran elementos que parecen ser de naturaleza esotérica, hay que concluir de ello de que de ningún modo tienen en ellas su origen, si no que, bien al contrario, han sido desviados en ellas de su verdadero significado.

Puesto que esto es así, algunas aparentes dificultades a las que hacíamos alusión al principio se encuentran al punto resueltas, o, mejor dicho, se aprecia que son inexistentes: no hay motivos para preguntarse, por ejemplo, cuál puede ser la situación con relación a la ortodoxia cristiana, entendida en su sentido ordinario, de una línea de transmisión al margen de la "sucesión apostólica", como aquella que encontramos en algunas versiones de la leyenda del Grial; se trata aquí de una jerarquía iniciática, la jerarquía religiosa o eclesiástica no puede de ninguna manera ser afectada por su existencia, que no le concierne, y que, por otra parte, ella no tiene que conocer "oficialmente", si podemos decirlo así, porque ella misma no tiene competencia y no ejerce jurisdicción legítima más que en el terreno exotérico. Igualmente, cuando se trata de una fórmula secreta relacionada con ciertos ritos, hay una singular ingenuidad en preguntarse si la pérdida u omisión de esta fórmula no corre el riesgo de impedir que la celebración de la misa pueda ser considerada como válida; la misa, tal como es, es un rito religioso, mientras que en aquel caso, se trata de un rito iniciático, lo que indica suficientemente su carácter secreto; cada uno es válido dentro de su orden, e incluso, si uno y otro tienen en común un carácter "eucarístico", como ocurre también en el caso de la cena rosacruciana, esto no cambia nada de esta distinción esencial, como tampoco el hecho de que un mismo símbolo pueda ser interpretado a la vez desde los dos puntos de vista, exotérico y esotérico, no impide que éstos sean profundamente distintos y se refieran, como ya lo hemos dicho, a terrenos completamente diferentes; cualesquiera que puedan ser a veces las semejanzas exteriores, que se explican, por otra parte, por algunas correspondencias reales, el alcance y la finalidad de los ritos iniciáticos son completamente distintos que los de los ritos religiosos.

Ahora bien, que los escritos que conciernen a la leyenda del Grial hayan emanado, directa o indirectamente, de una organización iniciática, esto no quiere decir, en absoluto, que constituyan un ritual de iniciación, como algunos lo han supuesto bastante caprichosamente; y es curioso notar que nadie ha emitido jamás una hipótesis semejante, por lo menos que sepamos, para obras que, sin embargo, describen de forma mucho más manifiesta un proceso iniciático, como la *Divina Comedia* o el *Roman de la Rose;* es bien evidente que todos los escritos que presentan un carácter esotérico no por ello son rituales. En el presente caso, esta suposición tropieza con cierto número de inverosimilitudes: tal es, en particular, el hecho de que el pretendido candidato tenga que formular una pregunta, en lugar de tener, por el contrario, que responder a las preguntas del iniciador, como ocurre en general; las divergencias que existen entre las diferentes versiones son igualmente incompatibles con el carácter de un ritual, que tiene necesariamente una forma fija y bien definida; pero creemos poco útil insistir más sobre este punto. Por otro lado, cuando hablamos de organizaciones iniciáticas, debe quedar bien claro que no hay que imaginárselas en modo alguno, siguiendo un error muy extendido que a menudo hemos tenido que señalar, como siendo, más o menos, lo que hoy día se denomina "sociedades", con todo el aparato de formalidades exteriores que esta palabra implica; si algunas de entre ellas, en Occidente, han llegado a tomar tal forma, esto no es más que el efecto de un tipo de degeneración muy moderno. Allí donde nuestros contemporáneos no encuentran nada que se asemeje a una "sociedad", muy a menudo parecen no ver otra posibilidad que la de una cosa vaga e indeterminada, que no tiene más que una existencia simplemente ideal, es decir, en suma, para quien no se para en palabras, puramente imaginaria; pero las realidades iniciáticas no tienen nada en común con estas concepciones nebulosas, y, al contrario, son algo muy positivo. Lo que interesa saber ante todo es que ninguna iniciación puede existir fuera de toda organización y de toda transmisión regular y, precisamente, si se quiere saber donde se encuentra verdaderamente lo que se ha llamado a veces el "secreto del Grial", hace falta referirse a la constitución de los centros espirituales de donde emana toda iniciación, porque, bajo la cobertura de los relatos legendarios, de esto es esencialmente de lo que se trata en realidad.

Hemos expuesto en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde* las consideraciones que se refieren a esta cuestión y no podemos hacer aquí otra cosa que resumirlas; pero conviene que indiquemos al menos lo que es el simbolismo del Grial en sí mismo, dejando de lado los

detalles secundarios de la leyenda, por significativos que puedan ser. A este respecto, debemos decir en primer lugar que, aunque hayamos hablado hasta aquí de la tradición céltica y de la tradición cristiana, porque ellas son las que nos conciernen directamente cuando se trata del Grial, el símbolo de la copa o del vaso es, en realidad, de los que bajo una forma u otra, se encuentran en todas las tradiciones y de los que se puede decir que pertenecen verdaderamente al simbolismo universal. También nos hace falta precisar que, a pesar de lo que puedan pensar aquellos que se atienen a un punto de vista exterior y exclusivamente histórico, esta comunidad de símbolos, entre las formas tradicionales más diversas y más alejadas unas de otras, en el espacio y en el tiempo, de ningún modo es debida a "préstamos", que, en muchos casos, serían completamente imposibles; la verdad es que estos símbolos son universales porque pertenecen ante todo a la tradición primordial de la que todas estas formas diversas han derivado, directa o indirectamente.

Las asimilaciones que algunos historiadores de las religiones han considerado respecto al "vaso sagrado", son, pues, completamente justificadas en sí mismas; pero lo que hay que rechazar es, por una parte, sus explicaciones de la "migración de los símbolos", que pretenden que no hacen referencia más que a simples contingencias históricas, y también, por la otra, las interpretaciones "naturalistas" que no son debidas más que a la incomprehensión moderna del simbolismo y que no podrían ser válidas para ninguna tradición. Es particularmente importante llamar aquí la atención sobre este último punto, porque algunos, aceptando sin discusión tal interpretación para el vaso de abundancias de las tradiciones antiguas, céltica y otras, han creído que en ellas no había ninguna vinculación real con el significado "eucarístico" de la copa en el Cristianismo, de manera que la similitud establecida entre uno y otra en la leyenda del Grial no sería más que uno de esos elementos supuestamente "folklóricos"; que ellos consideran como sobreañadidos y cuyo carácter y alcance desconocen enteramente; por el contrario, para quien comprende bien el simbolismo, no solamente no hay aquí ninguna diferencia radical, sino que, incluso puede decirse que en el fondo es exactamente la misma cosa. En todos los casos, aquello de que se trata es siempre el recipiente que contiene el alimento o la bebida de la inmortalidad, con todos los significados que están implicados en ello, comprendido aquel que lo asimila al conocimiento tradicional mismo, en cuanto éste es el "pan bajado del Cielo", conforme a la afirmación evangélica según la cual "no sólo de pan -terrestre- vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios", es decir, de una manera general, que emana de un origen suprahumano, y que, bajo cualquier forma exterior con que se revista, es siempre y en definitiva una expresión o una manifestación del Verbo divino. Por esto es por lo que, por otra parte, el Grial no es sólo una copa, sino que aparece también algunas veces como un libro, que es propiamente el "Libro de Vida", o el prototipo celestial de todas las Escrituras sagradas; ambos aspectos pueden incluso encontrarse reunidos, pues, en algunas versiones, el libro es reemplazado por una inscripción trazada sobre la copa por un ángel o por Cristo mismo.

Recordaremos también a este respecto el *lapsit exillis* de Wolfram von Eschenbach, la piedra caída del Cielo sobre la que aparecían en determinadas circunstancias inscripciones de origen asimismo "no humano"; pero no podemos insistir más sobre estos aspectos, menos conocidos generalmente que aquel en el que el Grial es representado bajo la forma de una copa. Señalaremos únicamente, para mostrar que, a pesar de las apariencias, estos diferentes aspectos no son de ningún modo contradictorios entre sí, que incluso cuando es una copa, el Grial es también, al mismo tiempo, una piedra, e incluso una piedra caída del Ciclo, porque, según la leyenda, habría sido tallada por los ángeles de una esmeralda desprendida de la frente de Lucifer cuando su caída. Este origen es particularmente destacable, porque esta esmeralda frontal se identifica con el "tercer ojo" de la tradición hindú, que representa el "sentido de la eternidad", lo que nos devuelve, por lo demás, a la idea del alimento de inmortalidad, pues es evidente que la verdadera inmortalidad está esencialmente vinculada a la posesión de ese "sentido de la eternidad"; y, como éste viene

dado por el conocimiento efectivo de la verdad tradicional, vemos que todo esto es en realidad perfectamente coherente.

Se ha dicho también que el Grial fue confiado a Adán en el Paraíso terrenal, pero que, después de la caída, Adán lo perdió a su vez, pues no pudo llevárselo consigo cuando fue expulsado del Edén; con el significado que acabamos de indicar, esto se comprende inmediatamente. En efecto, el hombre, separado de su centro original, desde entonces se encontraba encerrado en la esfera temporal; ya no podía, por consiguiente, alcanzar el punto único desde el que todas las cosas son contempladas bajo el aspecto de la eternidad. En otras palabras, esta posesión del "sentido de la eternidad", del que acabamos de hablar, pertenece, propiamente dicho, a lo que todas las tradiciones denominan el "estado primordial", cuya restauración constituye el primer estadio de la verdadera iniciación, siendo la condición previa para la conquista efectiva de los estados suprahumanos, pues la comunicación con éstos no es posible más que a partir del punto central del estado humano; bien entendido que lo que representa el Paraíso terrenal no es otra cosa que el "Centro del Mundo". Así, el Grial corresponde, al mismo tiempo a dos cosas, una doctrina tradicional y un estado espiritual, que son estrechamente solidarios una de otro: aquel que posee íntegramente la tradición primordial y que ha llegado al grado de conocimiento efectivo que implica esencialmente esta posesión queda, en efecto, por ello mismo, reintegrado en la plenitud del "estado primordial", lo que equivale a decir que, en lo sucesivo, estará restituido en el "Centro del Mundo".

Por otro lado, la copa es, por ella misma, uno de los símbolos cuyo significado es esencialmente "central", al igual que la lanza que acompaña al Grial, que es, de algún modo, complementaria de éste, siendo una de las representaciones tradicionales del "Eje del Mundo", el cual, pasando por el punto central de cada estado, une entre sí todos los estados del ser. Este significado de la copa resulta inmediatamente de su asimilación simbólica con el corazón; no deja de tener interés señalar, a este respecto, que en los antiguos jeroglíficos egipcios el corazón mismo era representado por un vaso; por otra parte, el corazón y la copa tienen, tanto el uno como la otra, por esquema geométrico el triángulo, cuya punta está dirigida hacia abajo, tal como se encuentra, en particular, en algunos *yantras* de la India. Por lo que se refiere más particularmente al Grial, bajo la forma específica cristiana de la leyenda, su conexión con el corazón de Cristo, cuya sangre contiene, es demasiado evidente para que sea necesario insistir más en ello. En todas las tradiciones, "Corazón del Mundo" y "Centro del Mundo" son expresiones equivalentes; no habiendo aquí, por otra parte, nada contradictorio con lo que hemos dicho antes respecto del "tercer ojo", pues, en la medida que el corazón es considerado como centro del ser, es también en él donde reside realmente el "sentido de la eternidad". Pero naturalmente no podemos ni pensar en extendernos aquí sobre la concordancia de estos diversos símbolos, ni sobre su relación con ciertas "localizaciones" que se corresponden con diferentes grados o estados espirituales del ser humano. Hemos de hablar todavía un poco de la "búsqueda del Grial", que se vincula también a un simbolismo muy general, pues, en casi todas las tradiciones, se alude a algo que, a partir de una determinada época, habría sido perdido o cuando menos ocultado, y que la iniciación debe permitir encontrar de nuevo"; este "algo" puede ser representado de muy diferentes formas según los casos, pero, en el fondo, el sentido es siempre el mismo. Cuando se dice que Seth logró volver a entrar en el Paraíso terrenal y pudo así recuperar el precioso vaso que otros poseyeron después de él, debe comprenderse que se trata del establecimiento de un centro espiritual destinado a reemplazar al Paraíso perdido, y que era como una imagen de éste; y entonces esta posesión del Grial representa la conservación integra de la tradición primordial en un centro espiritual así. La pérdida del Grial o de alguno de sus equivalentes simbólicos es, en suma, la pérdida de la tradición con todo lo que ésta comporta; por otra parte, a decir verdad, esta tradición está oculta más que perdida, o al menos, no puede nunca estar perdida más que para algunos centros secundarios, cuando éstos dejan de estar en relación directa con el centro supremo. En cuanto a este último, conserva siempre intacto el depósito de la tradición y no es afectado por los cambios que ocurren en el mundo exterior en el transcurso

del desarrollo del ciclo histórico; pero, al igual que el Paraíso terrenal se ha vuelto inaccesible, el centro supremo, que es, en suma, su equivalente, puede, en el transcurso de un período determinado, no ser manifestado exteriormente, y entonces se puede decir que la tradición estará perdida para el conjunto de la humanidad, pues ella no se conserva más que en algunos centros rigurosamente cerrados, y el grueso de la humanidad, aunque reciba todavía de ella ciertos reflejos por mediación de las formas tradicionales particulares, que han derivado de ella, ya no participa de ella de un modo consciente y efectivo, contrariamente a lo que tenla lugar en el estado original. La pérdida de la tradición puede ser entendida, en este sentido general,, o bien ser relacionada con el oscurecimiento del centro espiritual secundario que regía, más o menos visiblemente, los destinos de un pueblo en particular o de una civilización determinada; por consiguiente, hace falta, cada vez que se encuentre un simbolismo que se relacione con ella, examinar si debe ser interpretado en uno o en otro de estos dos sentidos. Además, hay que señalar que la constitución misma de los centros secundarios, correspondientes a formas tradicionales particulares, cualesquiera que sean, indica ya un primer grado de oscurecimiento respecto de la tradición primordial, puesto que el centro supremo, desde entonces, deja de estar en contacto directo con el exterior y el vínculo sólo se mantiene a través de los centros secundarios, que son los únicos que se conocen; por este motivo es por el cual encontrarnos a menudo cosas "sustituidas", que pueden ser palabras u objetos simbólicos. Por otra parte, si un centro secundario llega a desaparecer, se puede decir que, de alguna manera, es reabsorbido en el centro supremo, del que no es más que una emanación; aquí, como en el caso del oscurecimiento general que se produce conforme a las leyes cíclicas, hay además que advertir grados: puede darse el caso de que un centro así pase a ser sólo más oculto y más cerrado, lo cual puede ser representado por el mismo simbolismo que su desaparición completa, pues, todo alejamiento del exterior es, al mismo tiempo, y en una medida equivalente, un retorno al Principio. Queremos hacer alusión aquí, más particularmente, al simbolismo de la desaparición final del Grial: que éste fuera arrebatado al Cielo, según algunas versiones, o transportado al "Reino del Preste Juan", según otras, esto significa exactamente lo mismo, aun cuando los críticos, que ven contradicciones por todas partes, seguramente ni lo sospechan. Se trata siempre de esta misma retirada del exterior hacia el interior, en razón del estado del mundo en una determinada época o, para hablar más exactamente, de esa parte del mundo que está en relación con la forma tradicional considerada; esta retirada no se aplica aquí, por otra parte, más que al lado esotérico de la tradición, mientras el lado exotérico, en un caso como el del Cristianismo, permanece sin ningún cambio aparente; pero precisamente por el lado esotérico por el que se establecen y mantienen los vínculos efectivos con el centro supremo, por cuanto estos vínculos implican necesariamente la conciencia de la unidad esencial de todas las tradiciones; lo cual no puede ser competencia del exoterismo, cuyo horizonte está siempre limitado exclusivamente a una forma particular. Que subsista, no obstante, cierta relación con el centro supremo, pero de alguna manera invisible e inconscientemente, mientras la forma tradicional considerada permanece viva, esto debe darse, forzosamente, a pesar de todo; pues si fuera de otro modo, esto equivaldría a decir que el "espíritu" se habría retirado enteramente de la misma y que ella ya no es verdaderamente más que un cuerpo muerto. Se ha dicho que el Grial ya no fue visto más como antes, pero no se dice que nadie lo viera más; cierto es, al menos en principio, que siempre está presente para aquellos que están "cualificados"; pero, de hecho, éstos son cada vez más escasos, hasta el punto de no constituir más que una ínfima excepción; y, desde la época en la que se dice que los verdaderos Rosa-Cruz se retiraron a Asia, es decir, sin duda, también simbólicamente, al "Reino del Preste Juan" ¿qué posibilidades de llegar a la iniciación afectiva pueden todavía encontrar abiertas antes ellos en el mundo occidental?

VII. ¿HAY AÚN POSIBILIDADES INICIÁTICAS EN LAS FORMAS TRADICIONALES OCCIDENTALES?*

Se puede decir que cada forma tradicional particular es una adaptación de la Tradición primordial, de la cual todas son derivadas más o menos directamente, en determinadas circunstancias especiales de tiempo y de lugar; asimismo, lo que cambia de una a otra no es la esencia misma de la doctrina, que está más allá de esas contingencias, sino solamente los aspectos exteriores de los que se reviste y a través de los cuales se expresa. Resulta de ahí, por una parte, que todas esas formas son equivalentes en principio, y, por otro lado, que es generalmente ventajoso, para los seres humanos, vincularse, en tanto que sea posible, a la que es propia al medio en el cual viven, puesto que es la que debe normalmente convenir mejor a su naturaleza individual. Eso es lo que hacía observar con toda razón nuestro colaborador J.-H. Probst-Biraben al final de su artículo sobre el *Dhikr*; pero la aplicación que sacaba de tales verdades incontestables nos parece demandar algunas precisiones suplementarias, a fin de evitar toda confusión entre diferentes dominios que, aunque procediendo igualmente del orden tradicional, no dejan de ser profundamente distintos.

Es fácil comprender que se trata aquí de la distinción fundamental, sobre la cual hemos ya insistido frecuentemente además, entre los dos dominios que se pueden, si se desea, designar respectivamente como "exotérico" y "esotérico", dando a esos términos su acepción más amplia. Podemos también identificar uno al dominio religioso y el otro al dominio iniciático; para el segundo, esta asimilación es rigurosamente exacta en todos los casos; y, en cuanto al primero, si no toma el aspecto propiamente religioso más que en ciertas formas tradicionales, éstas son las únicas de las que tenemos que ocuparnos en este momento, de suerte que esta restricción no podría presentar ningún inconveniente para lo que nos proponemos.

Dicho esto, la cuestión que hay que considerar es la siguiente: cuando una forma tradicional está completa, en el doble aspecto exotérico y esotérico, es evidentemente posible para todos adherirse a ella semejantemente, sea que pretendan limitarse a sólo el punto de vista religioso, sea que quieran seguir además la vía iniciática, puesto que los dos dominios les estarán abiertos. Debe además entenderse bien que, en un caso semejante, el orden iniciático toma siempre su apoyo y su soporte en el orden religioso, al cual se superpone sin oponerse a él en modo alguno; y, por consiguiente, nunca es posible dejar de lado las reglas concernientes al orden religioso, y más especialmente en lo que concierne a los ritos, pues son éstos los que tienen la mayor importancia desde ese punto de vista, y que pueden establecer de modo efectivo el ligamen entre los dos órdenes. Luego, cuando es así, no hay ninguna dificultad para que cada uno siga la tradición que es de su medio; no hay reserva que hacer más que para las excepciones, siempre posibles, a las cuales hacía alusión nuestro colaborador, es decir, para el caso de un ser que se encuentra accidentalmente en un medio al cual es verdaderamente extraño por su naturaleza y que, por tanto, podrá encontrar en otra parte una forma mejor adaptada a ésta. Añadiremos que tales excepciones deben, en una época como la nuestra, donde la confusión es extrema en todos los órdenes, encontrarse más frecuentemente que en otras épocas donde las condiciones son más normales; pero no diremos nada más de ello, puesto que ese caso, en suma, puede siempre ser resuelto por un retorno del ser a su medio real, es decir, a aquel al cual responden efectivamente sus afinidades naturales.

Ahora, si volvemos al caso habitual, una dificultad se presenta cuando, en un determinado ambiente, hay que habérselas con una forma tradicional en la cual no existe ya efectivamente otra cosa que el aspecto religioso. Es evidente que se trata entonces de una suerte de degeneración parcial, puesto que dicha forma debía, como las otras, ser completa

---

* Artículo escrito en 1935 para la revista *Memra* de Bucarest, desaparecida antes de publicarlo. Publicado en *Études Traditionnelles*, París, enero-febrero de 1973. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

en su origen, pero, tras circunstancias que no importa precisar, ha sucedido que, a partir de cierto momento, su parte iniciática ha desaparecido y a veces incluso hasta tal punto que no resta ya ningún recuerdo consciente de ello entre sus adherentes, a pesar de las huellas que se puedan encontrar en los escritos o los monumentos antiguos. Nos encontramos entonces, desde el punto de vista iniciático, en un caso exactamente similar al de una tradición extinta: incluso suponiendo que se pueda llegar a una reconstitución completa, ésta no tendría más que un interés "arqueológico", puesto que faltaría siempre la transmisión regular, y tal transmisión es, como hemos expuesto en otras ocasiones, la condición absolutamente indispensable para cualquier iniciación. Naturalmente, aquellos que tienen un punto de vista limitado a la esfera religiosa, y que serán siempre los más numerosos, no tienen que preocuparse mínimamente de esta dificultad, que para ellos no existe; pero aquellos que se proponen una finalidad iniciática no pueden esperarse, a este respecto, ningún resultado de la vinculación a la forma tradicional de que se trata.

La cuestión planteada en estos términos está desgraciadamente muy lejos de tener sólo un interés puramente teórico, dado que, de hecho, hay que considerarla precisamente por lo que respecta a las formas tradicionales existentes en el mundo occidental: en el estado presente de las cosas, ¿se encuentran en él todavía organizaciones que mantengan una transmisión iniciática, o, por el contrario, todo está irremediablemente limitado al solo dominio religioso? Digamos primero que habría que guardarse mucho de ilusionarse por la presencia de cosas tales como el “misticismo”, a propósito del cual se producen demasiado frecuentemente, y actualmente más que nunca, las confusiones más extrañas. No podemos ni soñar en repetir aquí todo lo que hemos ya tenido ocasión de decir en otras partes al respecto; recordaremos solamente que el misticismo no tiene absolutamente nada de iniciático, que pertenece por entero al orden religioso, cuyas limitaciones especiales no sobrepasa de ningún modo, y que incluso muchas de sus características son exactamente opuestas a las de la iniciación. El error sería más excusable, al menos entre los que no tienen una noción clara de la distinción de los dos dominios, si consideran, en la religión, lo que presenta un carácter, no ya místico, sino “ascético”, porque, ahí al menos, hay un método de realización activa como en la iniciación, mientras que el misticismo implica siempre la pasividad y, por consiguiente, la ausencia de método, como también además de una transmisión cualquiera. Se podría incluso hablar a la vez de una “ascesis” religiosa y de una “ascesis” iniciática”, si tal comparación no debiera sugerir nada más que esta idea de un método que constituye en efecto una similitud real; pero, entiéndase bien, la intención y la finalidad no son las mismas en los dos casos.

Si ahora planteamos la cuestión de una manera precisa para las formas tradicionales del Occidente, seremos llevados a considerar los casos que mencionaba nuestro colaborador en las últimas líneas de su artículo, es decir, el del Judaísmo y el del Cristianismo; pero aquí estaremos obligados a formular algunas reservas con relación al resultado que puede obtenerse con ciertas prácticas. Para el Judaísmo, las cosas, en todo caso, se presentan más simplemente que para el Cristianismo: posee en efecto una doctrina esotérica e iniciática, que es la Kabalá, y ésta se transmite siempre de manera regular, como quiera que sin duda más raramente y más difícilmente que antaño, lo que, además, no representa ciertamente un hecho único en ese género, y que se justifica bastante por los caracteres particulares de nuestra época. Solamente que, por lo que respecta al “Hasidismo”, si bien parece que influencias kabalistas se hayan ejercido realmente en sus orígenes, no es menos cierto que no constituye propiamente más que un grupo religioso, e incluso de tendencias místicas; por lo demás, es probablemente el único ejemplo de misticismo que se pueda encontrar en el Judaísmo; y, aparte de esta excepción, el misticismo es sobre todo algo específicamente cristiano.

En cuanto al Cristianismo, un esoterismo como el que existía muy ciertamente en la Edad Media, con las organizaciones necesarias para su transmisión ¿está vivo aún en nuestros días? Para la Iglesia ortodoxa, no podemos pronunciarnos de manera segura, a falta de tener indicaciones suficientemente claras, y estaríamos incluso felices de que esta interrogación pudiera provocar algunas aclaraciones al respecto; pero, incluso si subsiste ahí realmente una iniciación de algún tipo, no puede ser en todo caso más que

exclusivamente en el interior de los monasterios, de modo que fuera de éstos, no hay ninguna posibilidad de acceder a ella. Por otra parte, para el Catolicismo, todo parece indicar que no se encuentra en él ya nada de este orden; y, por lo demás, puesto que sus representantes más autorizados lo niegan expresamente, debemos creerlos, al menos mientras no tengamos pruebas contrarias; es inútil hablar del Protestantismo, puesto que no es más que una desviación producida por el espíritu antitradicional de los tiempos modernos, lo que excluye que haya podido jamás encerrar el menor esoterismo y servir de base a cualquier iniciación.

Como quiera que sea, aunque admitiendo la posibilidad de la supervivencia de alguna organización iniciática muy oculta, lo que podemos decir con absoluta certeza es que las prácticas religiosas del Cristianismo, como por lo demás las de otras formas tradicionales, no pueden sustituir a las prácticas iniciáticas ni producir efectos del mismo orden que éstas, puesto que aquellas no están destinadas a tal fin. Eso es estrictamente verdadero incluso cuando hay, entre unas y otras, alguna similitud exterior: así, el rosario cristiano recuerda manifiestamente al *wird* de las *turuq* islámicas, y puede incluso que haya ahí algún parentesco histórico; pero, de hecho, no es utilizado más qua para fines únicamente religiosos, y sería vano esperar un beneficio de otro orden, puesto que ninguna influencia espiritual actuante en el dominio iniciático le está vinculada, contrariamente a lo que ocurre para el *wird*. En cuanto a los “ejercicios espirituales” de San Ignacio de Loyola, debemos confesar que hemos quedado un poco sorprendido de verlos citados a este propósito: constituyen una “ascesis” en el sentido que antes indicábamos, pero su carácter exclusivamente religioso es totalmente evidente; además, debemos añadir que su práctica está lejos de carecer de peligro, pues hemos conocido varios casos de desequilibrio mental provocados por ella; y pensamos que ese peligro debe siempre existir cuando son así practicados fuera de la organización religiosa para la cual han sido formulados y de la cual en suma constituyen el método especial; no se debe pues más que desaconsejarlos a cualquiera que no está vinculado a esta organización.

Debemos insistir aún particularmente sobre el hecho de que las mismas fórmulas iniciáticas, para ser eficaces, presuponen necesariamente la vinculación a una organización del mismo orden; se podrán repetir indefinidamente las fórmulas, como las del *dhikr* o del *wird*, o los mantras de la tradición hindú, sin obtener el mínimo resultado, mientras no hayan sido recibidas con una transmisión regular, porque no están entonces "vivificadas" por ninguna influencia espiritual. Desde entonces, la cuestión de saber qué formulas conviene escoger no ha de plantearse jamás de una manera independiente, pues no es algo que surja de la fantasía individual; esta cuestión está subordinada a la de la adhesión efectiva a una organización iniciática, adhesión tras la cual no hay naturalmente más que seguir los métodos que son los de esta organización, sea cual fuere la forma tradicional a la que pertenezca.

En fin, añadiremos que las únicas organizaciones iniciáticas que tienen aún una existencia cierta en Occidente, están, en su mayor parte, completamente separadas de las formas tradicionales religiosas, lo que, a decir verdad, es algo anormal; y, además, están tan aminoradas, si no incluso desviadas, que apenas se puede, en la mayor parte de los casos, esperar de ellas más que una iniciación virtual. Los occidentales deben sin embargo forzosamente tomar nota de esas imperfecciones, o bien dirigirse a otras formas tradicionales, que tienen el inconveniente de no estar hechas para ellos; pero quedaría por saber si los que tienen la voluntad bien resuelta de decidirse por esta última solución no prueban por ello mismo que están entre las excepciones de las que hemos hablado.

VIII. LA PLEGARIA Y LA ENCANTACIÓN*

En un precedente estudio "La Religión y las religiones", año 1º, nº 10, hemos dicho que las religiones no son más que desviaciones de la Religión primordial, deformaciones de la Doctrina tradicional, y que, por mezclar en ésta consideraciones de orden moral y social, han establecido una deplorable confusión entre el dominio metafísico y el dominio sentimental, y finalmente dado a éste la preponderancia, aun conservando pretensiones doctrinales que nada justifica ya. Como el sentimiento es cosa esencialmente relativa e individual (véase "El error metafísico de las religiones de forma sentimental", por Matgïoi, año 1º, nº 9), de ahí resulta que las religiones son particularizaciones de la Doctrina, con relación a la cual constituyen herejías en diversos grados, puesto que se apartan todas más o menos del universalismo (se podría decir del Catolicismo, si esta palabra hubiera conservado su sentido etimológico, en lugar de tomar, también ella, el significado especial que se conoce).

Decimos herejías en diversos grados, pues se puede ser herético de muchas maneras y por razones múltiples, pero, siempre, las opiniones heterodoxas proceden de una tendencia cada vez más acentuada al particularismo, al individualismo[1], sustituyendo la certidumbre fundada sobre el Conocimiento metafísico, única admitida por la ortodoxia, por la diversidad de las creencias ilusorias. Para la ortodoxia, la infalibilidad no pertenece más que a la sola Doctrina, universal e impersonal, que no se encarna nunca en un hombre, y no es representada más que por puros símbolos; no puede de ningún modo ser atribuida a individuos, y los hombres no participan en ella más que en tanto que hablan en nombre de la Doctrina; pero las religiones, desconociendo esto, han pretendido revestirse de una autoridad de carácter infalible; después, tras haber confundido la Autoridad espiritual con el Poder material, han llegado hasta a conceder la primera a todos los hombres indistintamente y en el mismo grado[2]. Al mismo tiempo, los Libros sagrados han sido traducidos en lenguas vulgares, y esas traducciones, cada vez más falsas cuanto más se alejan del texto primitivo, desembocan, por el antropomorfismo, (concepción totalmente individualista), en el materialismo y en la negación del esoterismo, es decir, de la verdadera Religión.

Pero el carácter quizá más importante, aquel que se descubre en el origen y en el fondo de todas las religiones, es el sentimentalismo, cuya exageración constituye lo que se llama habitualmente el misticismo; por ello nunca se protestaría demasiado contra esta tendencia, tan peligrosa, aunque de otra manera, como la mentalidad de los críticos y de los exegetas modernos (la cual resulta de la desfiguración profana de las Escrituras tradicionales, de las cuales no se ha dejado subsistir más que la letra material y grosera). Es el sentimentalismo el que encontramos, en particular, además junto al antropomorfismo del que apenas se separa, como punto de partida de la oración tal como es comprendida en las religiones exotéricas: sin duda, es muy natural que los hombres busquen obtener, si es posible, ciertos favores individuales, tanto materiales como morales; pero lo que lo es mucho menos, es

---

* Publicado en *La Gnose*, n° 1 de enero de 1911, con la firma T Palingénius. Retomado en René Guénon, *Recueil,* Rose-Cross Books, Toronto, 2013 y en *La Gnose –Edition intégral 1909-1912.* Reedición íntegra en facsímil de todos los artículos publicados en *La Gnose*. Éditions de l´Homme libre, París, 2009. En René Guénon, *Aperçus sur l´Initiation,* capítulo XXIV, hay una versión modificada.

[1] Entiéndase bien que no se trata aquí del individualismo más que desde el punto de vista doctrinal, y en absoluto desde el punto de vista social; los dos dominios deben, como siempre, permanecer profundamente separados.

[2] Así, la anarquía, incluso cuando se presenta como una reacción contra el absolutismo, no es sin embargo, desde el punto de vista intelectual, más que un producto de los mismos errores impulsados hasta sus últimas consecuencias extremas; se podría decir otro tanto del materialismo considerado con relación al misticismo, al cual pretende oponerse, mientras que en realidad no es frecuentemente más que una simple transposición suya.

que, en lugar de dirigirse para ello a instituciones sociales, vayan a pedir esos favores a entidades extraterrestres.

Esto necesita algunas explicaciones, y debemos sobre todo, en este punto, establecer una distinción muy clara entre la plegaria y lo que llamamos la encantación, empleando este término a falta de otro más preciso, y reservándonos definirlo exactamente después. Debemos exponer primero de qué manera nos es posible comprender la plegaria y en qué condiciones puede ser admitida por la ortodoxia.

Consideremos una colectividad cualquiera, sea religiosa, sea simplemente social: cada miembro de esta colectividad está unido a ella en cierta medida, determinada por la extensión de la esfera de acción de la colectividad, y, en cierta medida, debe lógicamente participar a su vez de ciertas ventajas, únicamente materiales en ciertos casos (tales como el de las naciones actuales, y de las asociaciones basadas sobre la pura y simple solidaridad), pero que pueden también, en otros, referirse a modalidades no materiales del individuo (consolaciones u otros favores de orden sentimental, e incluso a veces de orden más elevado, como luego veremos), o hasta, siendo materiales, obtenerse por medios en apariencia inmateriales (la obtención de una curación mediante la plegaria es un ejemplo particularmente claro de este último caso). Hablamos solamente de modalidades del individuo, pues estas ventajas no pueden jamás sobrepasar el dominio individual, el único al que de hecho alcanzan las colectividades, sea cual sea su carácter, que no se dedican exclusivamente a la enseñanza de la Doctrina pura, y que se preocupan de contingencias y de aplicaciones especiales que presentan un interés práctico desde un punto de vista cualquiera.

Puede entonces considerarse a cada colectividad como disponiendo, además de los medios de acción puramente materiales en el sentido ordinario de la palabra, es decir, dependientes únicamente del orden corporal, de una fuerza de orden sutil constituida en cierto modo por las aportaciones de todos sus miembros pasados y presentes, y que, consecuentemente, es más considerable y susceptible de producir efectos más intensos cuando la colectividad es más antigua y se compone de mayor número de miembros. Cada uno de ellos podrá, cuando tenga necesidad, utilizar para su provecho una parte de esta fuerza, y le bastará para ello situar su individualidad en armonía con el conjunto de la colectividad de la que forma parte, resultado que obtendrá observando los ritos, es decir, las reglas establecidas por ésta y apropiadas a las diversas circunstancias que pueden presentarse. Así, si el individuo formula entonces una petición, es en suma, de la manera más inmediata al menos, a lo que podría designarse como el espíritu de la colectividad, que se puede denominar, si se quiere, su dios o su entidad suprema, pero a condición de no considerar estas palabras como designando a un ser que existiría independientemente y fuera de la colectividad misma.

A veces, la fuerza de la que hablamos, puede concentrarse en un lugar y sobre un símbolo determinados, y ahí producir manifestaciones sensibles, como las que refiere la Biblia hebrea con relación al Templo de Jerusalén y al Arca de la Alianza, que desempeñaron esa función para el pueblo de Israel. Es también esta fuerza la que, en épocas recientes, y en nuestros días aún, es la causa de los pretendidos milagros de las religiones, pues son hechos que es ridículo negar contra toda evidencia, como muchos lo hacen, mientras que es fácil explicarlos de manera totalmente natural, por la acción de esta fuerza colectiva[3]. Añadamos que se pueden crear circunstancias particularmente favorables a esta acción, que provocarán, por así decir a su gusto los que son dispensadores de esta fuerza, si conocen sus leyes y saben manejarlas, de la misma manera que el físico o el químico manejan otras fuerzas, conformándose a las leyes respectivas de cada una de ellas. Importa destacar que no se trata aquí más que de fenómenos puramente físicos, perceptibles por uno o varios de los cinco sentidos ordinarios; tales fenómenos son además los únicos que pueden ser comprobados por

[3] Entiéndase bien que los hechos milagrosos no pueden de ninguna manera ser contrarios a las leyes naturales; la definición ordinaria del milagro, implicando esta contradicción, es un absurdo.

la masa del pueblo o de los creyentes, cuya comprehensión no se extiende más allá de los límites de la individualidad corporal.

Las ventajas obtenidas mediante la plegaria y la práctica de los ritos de una colectividad social o religiosa (ritos que no teniendo ningún carácter iniciático, son esencialmente relativos, pero no son desdeñables para el individuo); éste estaría pues equivocado al privarse voluntariamente de ellas, si pertenece a algún grupo capaz de procurárselas. Así, no es en absoluto censurable, incluso para aquel que no es un simple "creyente", conformarse, con un fin interesado (puesto que individual), y fuera de toda consideración doctrinal, a las prescripciones de una religión cualquiera, con tal de que no atribuya a lo que espera sino su justa importancia. En esas condiciones, la plegaria, dirigida a la entidad colectiva, es perfectamente lícita, incluso con respecto a la ortodoxia más rigurosa; pero no lo es ya cuando, como es el caso más frecuente, aquel que ruega cree dirigirse a un ser exterior y poseyendo una existencia independiente, pues la plegaria se convierte entonces en un acto de superstición.

Las indicaciones precedentes harán comprender mejor lo que diremos ahora con respecto a la "encantación"; pero primero, debemos hacer observar que lo que así denominamos nada tiene en común con las prácticas mágicas a las cuales se da a veces el mismo nombre, pues lo que constituye en realidad un acto mágico, es, en las condiciones que hemos dicho, la plegaria o el cumplimiento de otros ritos equivalentes. La encantación de la cual hablamos, contrariamente, no es una petición, y ni siquiera supone la existencia de algo exterior, porque la exterioridad no puede comprenderse sino con relación al individuo; es una aspiración del ser hacia lo Universal, a fin de obtener lo que podríamos denominar, en un lenguaje un poco teológico, una gracia espiritual, es decir, en el fondo, una iluminación interior que, será más o menos completa según los casos. Si empleamos este término de encantación, es por ser el que traduce menos impropiamente la idea expresada por la palabra sánscrita *mantra*, que no tiene equivalente exacto en las lenguas occidentales. Por el contrario, no hay en sánscrito, como tampoco en la mayor parte de las otras lenguas orientales, ninguna palabra que responda a la idea de plegaria, y ello es fácil de comprender, puesto que, allá donde las religiones no existen, la obtención de las ventajas individuales, incluso con ayuda de ciertos ritos apropiados, no surge sino de las instituciones sociales.

La encantación, que hemos definido como totalmente interior en principio, puede, no obstante, en un gran número de casos, ser expresada y "soportada" exteriormente mediante palabras o gestos, constituyendo ciertos ritos iniciáticos, y se la debe considerar como determinando vibraciones que tienen una repercusión a través de un dominio más o menos extenso en la serie indefinida de los estados del ser. El resultado obtenido puede, como ya hemos dicho, ser más o menos completo; pero el objetivo final a esperar es la realización en sí del "Hombre Universal", mediante la comunión perfecta de la totalidad de los estados, armónica y adecuadamente jerarquizados, en una dilatación integral en los dos sentidos de amplitud y exaltación[4] .

Esto nos conduce a establecer otra distinción, considerando los diversos grados a los cuales se puede llegar según la amplitud del resultado obtenido tendiendo hacia ese objetivo, y que se podría considerar en cierto modo como otros tantos grados jerárquicos. Y en primer lugar, debajo y fuera de toda jerarquía, hay que colocar a la masa de los profanos,

[4] Esta frase contiene la expresión del significado esotérico del signo de la cruz, símbolo de esa doble expansión del ser, horizontalmente, en la amplitud o la extensión de la individualidad integral (desarrollo indefinido de una posibilidad particular, que no está limitada a la parte corporal de la individualidad), y verticalmente, en la jerarquía indefinida de los estados múltiples (correspondientes a la indefinidad de las posibilidades particulares comprendidas en el Hombre Universal). Esto muestra al mismo tiempo cómo debe ser comprendida en su principio la Comunión, que es un rito eminentemente iniciático, y cuya figuración simbólica misma no ha podido perder ese carácter más que tras una lamentable confusión que han cometido las religiones exotéricas, y que constituye propiamente hablando una profanación.

es decir, de todos los que, como los simples creyentes de las religiones, no pueden obtener resultados actuales sino en relación con su individualidad corporal, y dentro de los límites de esta porción de la individualidad, puesto que su consciencia no va ni más lejos ni más alto que el dominio encerrado en estos límites restringidos. Sin embargo, entre los creyentes, hay quienes, en un pequeño número por lo demás, adquieren algo más (y este es el caso de algunos místicos, a los que se podría considerar en este sentido como más "intelectuales" que el resto): sin salir de su individualidad corporal, perciben indirectamente ciertas realidades de orden superior, no tal como son en sí mismas, sino traducidas simbólicamente y en forma sensible. Estos son aún fenómenos (es decir, apariencias, relativas e ilusorias en tanto que formales), pero fenómenos hiperfísicos, que no son comprobables por todos, y que pueden entrañar entre quienes los perciben algunas certezas, siempre incompletas, pero no obstante superiores a la creencia pura y simple a la cual sustituyen. Ese resultado, que se puede llamar una iniciación simbólica en el sentido propio del término (para distinguirla de una iniciación real y efectiva de la cual vamos a hablar), se obtiene pasivamente, es decir, sin intervención de la voluntad, y por los medios ordinarios que indican las religiones, en particular por la plegaria y el cumplimiento de las obras prescritas[5] .

En un grado más elevado se sitúan aquellos que, habiendo extendido su consciencia hasta los límites extremos de la individualidad integral, llegan a percibir directamente los estados superiores de su ser, pero sin participar de ellos directamente; ésa es una iniciación real pero todavía totalmente teórica, porque no desemboca en la posesión de esos estados superiores. Ella produce certezas más completas y más desarrolladas que la precedente, pues no pertenece ya al dominio fenoménico; sin embargo, aquí todavía, esas certidumbres no son recibidas más que al capricho de las circunstancias, y no por un efecto de la voluntad consciente de aquel que las adquiere. Esto puede pues compararse a un hombre que no conoce la luz más que por los rayos que llegan hasta él (en el caso precedente, no la conoce sino por reflejos, o sombras proyectadas en el campo de su restringida conciencia individual, como los prisioneros de la caverna simbólica de Platón), mientras que, para conocer perfectamente la luz en su "realidad íntima", es necesario remontar hasta su fuente, e identificarse con esta misma fuente.

Este último caso es aquel que corresponde a la plenitud de la iniciación real y efectiva, es decir, a la toma de posesión consciente y voluntaria de la totalidad de los estados del ser, según los dos sentidos que hemos indicado. Es el resultado completo y final de la encantación, bien diferente, como se observa, de todos los que los místicos pueden alcanzar mediante la plegaria, pues no es sino la comprehensión y la certidumbre perfectas, implicando el Conocimiento metafísico integral. El Yogui verdadero es aquel que ha alcanzado ese grado supremo, y que ha realizado así en su ser la total posibilidad del "Hombre Universal".

[5] En sánscrito, se da el nombre de Bhakti-Yoga a una forma inferior e incompleta de Yoga, que se realiza, sea por las obras, (karma), sea por cualquier otro medio de adquirir méritos, es decir, de realizar un desarrollo individual. Bien que no pudiendo sobrepasar el dominio de la individualidad, esta realización es algo más que aquella de la que acabamos de hablar, pues se extiende a la individualidad integral, y no ya solamente a la individualidad corporal; pero jamás puede ser equivalente a la comunión total en lo Universal, que es el Râja-Yoga.

IX. LA "ORACIÓN DEL CORAZÓN"*

Estimado señor,

Acabo de recibir su carta del 20 de septiembre, y le agradezco las precisiones que me da. Comprendo muy bien por otra parte que, en una estancia tan corta, no le fuera posible verlo todo y darse cuenta exactamente de todo. Sea como fuere, si hay allí un verdadero grupo iniciático, debe ser muy restringido, y parece que el hecho de entrar en un monasterio no ofrece más que muy pocas oportunidades de tener alguna vez acceso a él, sobre todo si el número de sus miembros está rigurosamente determinado… Por otra parte, el estado de espíritu de los monjes en general, con esa importancia que se atribuye a los fenómenos, no parece que constituya un medio muy favorable; eso puede justificar ciertamente unas precauciones tales como la recomendación de la humildad; pero aún así es sorprendente que no se reaccione de otra manera contra esa mentalidad, haciéndoles comprender que los fenómenos no tienen ningún valor en ellos mismos, cortando de raíz todos los asertos del tipo de los que cita al respecto, pues es esa, si así puede decirse, una simple cuestión de educación. Desde luego, podría responderse que eso mismo sirve para disimular otra cosa; pero, si así fuera, ello confirmaría de nuevo que se considera a los monjes ordinarios como destinados a seguir siendo siempre unos profanos, incapaces de sobrepasar este nivel inferior en el que los resultados que se obtienen son únicamente de orden psíquico; y es muy evidente que no es eso lo que puede interesarle…

En cuanto a la "oración del corazón", su doble utilización tampoco es ciertamente algo imposible; las observaciones que me hace parecen confirmar su carácter original de mantra; toda la cuestión sería la de saber si algunos, por poco numerosos que fueran, la utilizan todavía conscientemente como tal. Hay otros ejemplos de prácticas cuyo origen es indiscutiblemente iniciático, pero que han caído ahora enteramente en el dominio religioso y exotérico; el caso del rosario es uno de los más claros. – A propósito de lo anterior, es admisible que, en el Cristianismo, algunas fórmulas en griego hayan tenido el valor de verdaderos mantras; en latín, no me lo parece, porque el latín nunca ha tenido ninguno de los caracteres de una lengua sagrada; en cuanto al griego, por el contrario, el hecho mismo de que las letras tengan valores numéricos, como en hebreo y árabe, podría ser la indicación de alguna cosa en ese sentido. Pero lo que es completamente singular es que, en resumidas cuentas, los Libros sagrados del Cristianismo no existen en su lengua original; hay ahí algo que parece anormal y que no se encuentra en ninguna otra forma tradicional, y esto es ciertamente un obstáculo para el empleo de ciertos métodos iniciáticos… – Volviendo a la "oración del corazón", veo que el papel del Maestro es con todo más importante que lo que me había parecido según su carta anterior; esto deja abierta en todo caso la posibilidad de una verdadera transmisión espiritual. Por otra parte, el punto concerniente a la purificación por los elementos, que usted me recuerda, me parece, en efecto, realmente importante, pues no veo bien en qué una cosa así podría intervenir en un punto de vista místico o más generalmente religioso; ello es también ciertamente iniciático en su origen, y solamente es de temer que halla permanecido en estado de vestigio incomprendido… Diré otro tanto del pasaje de "La Invisible Guerra" que Vd. cita; todo eso puede comprenderse en un sentido puramente intelectual y espiritual, pero también aplicarse en un dominio inferior a éste; es exactamente como para la comprehensión del simbolismo iconnográfico.

Sobre este último tema, he repensado aún, desde que le he escrito, en una cosa bsatante curiosa: hay una figuración simbólica de la Trinidad que se usa en la iniciación compañónica, y que encontrará reproducida en el nº especial de *Voile d'Isis* dedicado al Compañerazgo; ahora bien, he visto en otra ocasión un icono semejante (salvo que naturalmente las inscripciones estaban en griego) que se me ha dicho provenía del Monte Athos, y del que se me ha asegurado que los monjes se servían especialmente como de un

* Carta de René Guénon a Vasile Lovinescu. El Cairo, 29 de septiembre de 1935.

soporte de meditación; ¿ha visto algo de este género? Dicho todo esto, mi conclusión anterior no ha cambiado, y es que en resumidas cuentas conviene esperar a que las cosas se precisen por las mismas circunstancias, a menos que de aquí a entonces se presente a usted alguna otra solución preferible. Pareciera que una iniciación basada en las formas cristianas, incluso en épocas en que muy ciertamente existía, haya sido siempre algo mucho más disimulado y difícil de alcanzar que las iniciaciones orientales; y todo lo que de hecho puede conocerse del esoterismo occidental es siempre singularmente oscuro, sin duda porque el medio era tal que se imponían mayores precauciones…

No pienso que se pueda encontrar en el Cristianismo la idea de manifestaciones *avatâricas* menores; quizá algunos hayan querido atribuirle un carácter de esa clase a S. Francisco de Asís, pero se han salido de la ortodoxia. No hablo de las diferentes formas del gnosticismo, donde quizá ello se encontrara (con respecto a Simón el Mago, Dositeo, etc.); lo que de esto se conoce está tan incompleto y deformado que es muy difícil decir algo sobre ello con certeza.

Las iniciaciones por vías en cierto modo anormales, aunque siendo siempre posibles, sobre todo cuando las condiciones son en sí mismas anormales como es el caso del Occidente actual, son sin embargo algo demasiado incierto para que se pueda contar con ello; y, además, es dudoso que puedan constituir el equivalente completo de una iniciación regular.

El ritual religioso sirve de punto de apoyo a los que están vinculados a una organización iniciática procedente de la misma forma tradicional a la cual ese ritual pertenece (en el Islam, por ejemplo); pero yo no veo muy bien la importancia que puede tener fuera de eso, es decir, como simple medio preparatorio, sobre todo, si no es seguro que se obtenga la vinculación iniciática en la misma Tradición, pues entonces lo que se hace más bien es reforzar un lazo que puede seguidamente constituir un obstáculo en el orden psíquico para vincularse a otra cosa. Es cierto, en efecto, que la mezcla de elementos pertenecientes a formas tradicionales diferentes puede provocar, sobre todo al comienzo, reacciones psíquicas desagradables y a veces incluso peligrosas.

Con vistas a una iniciación hindú o islámica, es evidente que cierto conocimiento del sánscrito o del árabe es necesario; no se trata de un conocimiento especialmente "lingüístico" y gramatical, pues no es eso lo que importa en el fondo, sino de un conocimiento que dé la posibilidad de *aprehender*, primero porque la lengua propia de una tradición es realmente una base de la cual la forma misma de esa tradición es inseparable, y después porque, en todos los países orientales, aquellos que poseen verdaderos conocimientos tradicionales ignoran generalmente las lenguas occidentales. – Debo decir que una iniciación islámica es, de modo general, más fácil de obtener que una iniciación hindú; incluso no es imposible que ello se haga sin abandonar Europa…

Ya que habla de Aurobindo Ghose, es necesario que le diga que hay, en su entorno, personas que no me inspiran entera confianza; incluso es de temer que hagan con su enseñanza lo que otros han hecho con la de Râmakrishna…

En cuanto a aquello de lo que le he hablado con respecto a B. Y. R.[1], se trata efectivamente de una organización iniciática degenerada o desviada, sobre todo por el predominio de un determinado lado "mágico", pero, en semejante caso, es muy raro que elementos pertenecientes a la "contra-iniciación" no aprovechen de ello para introducirse y ejercer su influencia (como por otra parte también hacen a veces hasta en el caso de simples organizaciones "pseudo-iniciáticas", que entonces son utilizadas para fines que sus mismos dirigentes están bien lejos de sospechar).

Espero recibir muy pronto, como me anuncia, la continuación de su artículo; veo que en efecto sigue encontrando cosas verdaderamente interesantes al respecto, y espero que le sea posible coordinarlo todo. Ciertamente este tema es completamente desconocido para los lectores de *Voile d'Isis*; así pues, la publicación de su trabajo (que, me dicen, podrá quizá comenzar en el nº de diciembre) no tendrá sino más interés.

---

[1] Bô Yin Râ. [*N. del Editor*]

No he recibido otras noticias del Sr. Avramescu; me pregunto si el nuevo nº de *Memra* habrá podido aparecer antes de fin de mes como él esperaba[2]…

Me pregunto si después de vuestro trabajo sobre las tradiciones rumanas, no le sería a usted posible hacer algo sobre el simbolismo de los iconos, naturalmente haciendo resaltar en particular su significado hermético; ¿querría reflexionar sobre ello?

Crea, le ruego, estimado señor, en mis mejores sentimientos.

---

[2] La revista rumana *Memra*, dirigida por Mihail (Marcel) Avramescu, cesó su publicación tras dos números, en 1935. El artículo que René Guénon había redactado para esta revista (*Y-a-t'il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales?*) no fue nunca publicado allí, hasta que los *Études Traditionnelles* lo retoman en 1973. Marcel Avramescu, el director de la revista rumana *Memra*, ha escrito en el segundo número (año I, n°s 2-5, enero-abril de 1935):

"Aprobando enteramente el espíritu, las tendencias y el programa de trabajo de nuestra revista, maestro René Guénon nos ha hecho el honor de aceptar la proposición que le habíamos sometido de colaborar en ella, lo cual hemos de agradecérselo; sus artículos, redactados especialmente para la revista *Memra*, serán publicados a partir del próximo número.

Teniendo en cuanta la importancia extraordinaria de la obra de René Guénon en la espiritualidad contemporánea, y, dado que es el único, entre los que se dirigen a Occidente en nombre de la Tradición, que está en efecto cualificado para esta función, pensamos que la presencia de su firma en las páginas de esta revista será grandemente apreciada, y queremos ver en ese hecho la garantía de la perfecta ortodoxia de todo lo contenido en estas páginas.

Tenemos que citar un texto muy importante, extraído del artículo 'Retorno a los orígenes' del Sr. Luc Benoist, en el nº del 15 de junio de 1934, en la revista *La Cité Universitaire* (revista internacional para los estudiantes de la Ciudad Universitaria de París): 'Sin embargo, y sea como fuere, o bien el pensamiento europeo o universal tiene todavía un futuro, o bien está amenazado en sus fundamentos; la obra de René Guénon es, en esta perspectiva, el fenómeno más importante ocurrido desde el siglo XVI. Esta obra restablece la universalidad del conocimiento. Borra tres siglos de separatismo. Ofrece a los jóvenes, disgustados por la filosofía oficial, embrutecidos por un análisis sin objetivos y sin medida, la oportunidad de una comprehensión verdadera, y de una liberación final. Incluso si esta obra no debía servir más que a un solo espíritu predestinado, su existencia providencial se hallaría entonces justificada'" [Pasaje traducido del rumano por el editor]. [*N. del Éditor.*]

RESEÑAS DE LIBROS (1919-1936)

1919

John Laird, *Problems of the Self* *(Problemas del sí)*. 1 vol. in-8° de 375 págs., Macmillan, Londres, 1917. -Esta obra es el desarrollo de una serie de conferencias impartidas en marzo de 1914 en la Universidad de Edimburgo. El autor se propone mostrar la insuficiencia de la "psicología sin alma", es decir, de una concepción fenoménica de la psicología; pero no se atiene a ese punto de vista negativo, y él quiere indicar también lo que es la "psicología con alma": ¿por qué hay que admitir un alma, y en qué sentido debe entenderse? Laird emplea la palabra "*self*" (difícil de traducir en español, y que apenas se puede traducir por "el sí", con preferencia a otros términos como "persona", "alma", "espíritu", etc.,) porque le parece más amplio y menos determinado, y, por consiguiente, menos susceptible de prejuzgar una determinada solución de los problemas de que se trata.
De estos problemas, Laird se afana primero en resaltar su importancia primordial para el hombre, importancia que, según él, debe hacer de ellos en cierto modo el centro y la clave de bóveda de toda filosofía. Buscando después de qué manera deben abordarse estas cuestiones, a las cuales por otro lado no tiene la pretensión de dar una respuesta definitiva, él encuentra que el mejor punto de partida consiste en el análisis de lo que denomina "experiencias", entendiendo por tales lo que se denomina más habitualmente "estados de conciencia", "procesos mentales", etc… Éste análisis es precisamente el que supone el objeto de la psicología; pero aquí hace falta ir más lejos, pues los problemas del "self" y de su naturaleza sobrepasan manifiestamente el dominio de la investigación psicológica. Es decir, que ¿el estudio que aquí se hace procede del orden metafísico, o se esfuerza simplemente por conducir a él? En todo caso, el autor, al comienzo, se guarda de precisar si el punto de vista en el cual va a situarse es metafísico o psicológico.

Sea como fuere, Laird, para comenzar, intenta definir lo que es el objeto de la psicología; él muestra que es insuficiente oponer lo psíquico a lo físico, pues todo lo que no pertenece al mundo físico, no es necesariamente, por eso mismo, de naturaleza psíquica. Las "experiencias" no pueden ser definidas sino por algo que sea diverso; el análisis psicológico, que busca conocer su naturaleza, es, sea directo, sea indirecto. El análisis indirecto puede ser llamado "interpretativo", y se basa en el estudio de las lenguas, de las instituciones, etc.: en cuanto al análisis directo, no es otra cosa que la introspección; de ahí una discusión sobre la posibilidad de la introspección y el valor de los resultados que permite obtener. La introspección muestra que el carácter común a todas las "experiencias", es ser, no objetos para la "consciencia", primitivamente al menos, sino modelos de relaciones a un objeto; y eso es verdadero también para el sentimiento, aunque menos manifiestamente que para el conocimiento y la voluntad. Esta división habitual de las "experiencias" en tres clases tiene un fundamento lógico que es el siguiente: el conocimiento es "adinámico", pues no busca cambiar su objeto y no es afectado por él; las otras dos clases son "dinámicas", pero de diferentes maneras: el sentimiento es esencialmente pasivo, siendo la manera como el sujeto es afectado conscientemente por el objeto; la voluntad, por el contrario, es la acción o la reacción consciente del sujeto con respecto al objeto: Esos tipos diferentes de "experiencias", a pesar de su distinción, no están aisladas, están siempre ligadas y unidas entre sí en cada momento de la vida psíquica; ¿cuál es por tanto el principio de su unidad? Además, cada momento está ligado también a los que le han precedido y a los que le seguirán; ¿cómo explicar esta continuidad? Así se encuentra planteada la cuestión del "self" o del alma; pero, antes de abordarla definitivamente, hace falta tratar todavía cierto número de problemas preliminares.

El primero de esos problemas es el de la relación del "self" con el cuerpo. La esencia del "self" es ser consciente, y la consciencia no es un objeto, sino un acto que implica una relación a un objeto. Lo que lleva a confundir el cuerpo con el "self", o al menos a considerarlo como formando parte de éste, es sobre todo la dificultad de distinguir los datos del "sentido interno" (entendido en el sentido literal, como relacionándose con las

sensaciones de los órganos internos) de algunos elementos propiamente psíquicos, de orden afectivo principalmente. Entiéndase bien, la distinción establecida entre el cuerpo y el "self" no tiende a negar que el cuerpo es nuestro, sino solamente que sea "nosotros-mismo".

A continuación, el autor hace la crítica de las diversas teorías según las cuales el "self" estaría esencialmente constituido por tal o cual clase particular de "experiencias", sentimiento, voluntad o inteligencia. Varios capítulos están dedicados a esta discusión, basada sobre un análisis psicológico que aquí no podemos seguir, pues habría que entrar en detalles para resaltar su interés. Esta discusión es emprendida y conducida con vistas a conclusiones que pueden ser extrapsicológicas, pero no deja de ser, en sí misma, de orden puramente psicológico, a excepción de algunos puntos que ahí son considerados más o menos incidentalmente, como la cuestión de la finalidad (psíquica y biológica), a propósito de la cual son examinados los argumentos del neovitalismo. Señalaremos aún, en esta parte, el capítulo relativo al "primado de la razón práctica"; pero ¿se tiene derecho a llamar metafísicas, como lo hace Laird, las teorías de Kant y de sus sucesores "voluntaristas" a este respecto, o incluso aquella (cuya posición es además notablemente diferente) de H. Bergson?

Los rasgos más característicos del "self" son, como ya se ha visto, la unidad y la continuidad, que constituyen lo que puede denominarse la "identidad personal". El autor intenta pues mostrar la existencia real de esta unidad y de esta continuidad en las "experiencias" tal como nos son conocidas por la introspección, y considerando sucesivamente, aquí también, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Con todo, como habría el peligro de exagerar esta unidad, hay que resaltar también las limitaciones; el único punto que importa, es que se encuentra una determinada unidad en todos los elementos de la vida mental. ¿Cómo es posible esta unidad? Puesto que la continuidad del "self" implica la conservación del pasado, ¿cuáles son las condiciones de esta conservación?

Dejando de lado de momento la explicación para un alma sustancial, distinta del "yo" fenoménico, hay dos teorías principales a considerar. La primera es fisiológica, y considera la conservación como siendo simplemente una función del cerebro. La segunda es psicológica, y afirma que la continuidad del "self" depende de la persistencia de las disposiciones psíquicas; esta teoría no es por otra parte inteligible más que si se admite la existencia de la subconsciencia. El autor insiste sobre el carácter hipotético de esas dos explicaciones, sobre todo de la primera, y sobre la imposibilidad de probar que son suficientes. La existencia de elementos subconscientes y su presencia en todas nuestras "experiencias" no parecen contestables, pero la cuestión es saber si dan cuenta por entero de la unidad de la vida consciente; ello es posible, pero no es en absoluto demostrado, y, por lo tanto, lo más sabio es suspender nuestro juicio al respecto. En todo caso, no se han encontrado hasta ahora argumentos concluyentes a favor de la "psicología sin el alma". Laird investiga seguidamente lo que puede proporcionar, para aclarar los problemas del "self", el examen de algunos casos anormales, como el de las "personalidades múltiples". Los hechos de este género constituyen la mejor prueba para la verdad de una teoría del "self", pues permiten una aplicación del "método de la diferencia": para que pueda llegarse a hablar de una disociación de la personalidad, hace falta que ésta esté alterada en lo que tiene de más esencial, y, incluso si no hay disociación propiamente hablando, interesa preguntarse qué es lo que da esa ilusión. Es preciso ver, no solamente si hay disociación de una personalidad, sino también si hay disociación en personalidades nuevas, es decir, si cada uno de los estados que se producen entonces presenta las características del "self"; otra cuestión todavía es saber si una pluralidad de personalidades puede existir en un mismo cuerpo simultáneamente, o sólo sucesivamente. El estudio de los hechos conduce a esto: si se afirma que el "self" debe poseer en un alto grado la unidad y la continuidad, se debe admitir que puede ahí haber realmente personalidades múltiples; si por el contrario, se contenta concediendo al "self" una unidad totalmente relativa, los casos anormales no aparecen sino como una exageración de los cambios que se producen en la vida ordinaria. Por otra parte, teniendo en cuenta esos cambios, la primera hipótesis debería lógicamente llevar a pensar que las personalidades múltiples son la regla y no la excepción, pues somos verdaderamente diferentes en las distintas épocas de nuestra vida; solamente que los

cambios no son tan súbitos en los casos normales como en los anormales. Esta consecuencia, bastante difícil de aceptar, muestra que hay que guardarse de concebir la unidad del "self" como siendo necesariamente una unidad absoluta, y que vale más pensar que puede ser menor de lo que ordinariamente se supone.

La concepción del "self" como substancia es tratada, desde el punto de vista histórico, por el estudio de las discusiones a las cuales ha dado lugar en la filosofía moderna. El autor expone principalmente, sobre este tema, la doctrina de Descartes, que mantiene la substancialidad del alma, pero afirmándola más que probándola, la de Hume, que por el contrario la niega, y la de Locke, para quien no importa que el alma sea o no considerada como substancia; él añade una apreciación de las opiniones de Kant y de Hegel. Piensa que los empiristas tienen razón en su crítica contra ciertas concepciones de la substancia, de las cuales una es la que la encara como una idea entre otras ideas, o como una cosa entre otras, y de las que otra es la que separa las cualidades de la substancia de tal manera que las cualidades mismas tienden a ser consideradas como substancias. Pero hay otra posibilidad: ¿Por qué la substancia no sería simplemente una expresión de la necesidad e la unión de las cualidades? Toda cosa que existe tiene cualidades múltiples, puede no tener otro contenido que éstas, pero no por ello es simplemente un agregado de esas cualidades; las cualidades deben estar unidas, y esta necesidad puede ser el principio mismo de la substancia. Se escaparía así a la negación pura y simple de Hume, aunque descartando, como inútil por lo menos, la concepción "trascendente" de la substancia; esto permite prever cuál será la conclusión.

Si hay un alma, debe ser una substancia, inmaterial y existiendo en el tiempo; de otro modo, no es ya un alma, sino otra cosa. Si el alma es una substancia, ¿es una substancia permanente o indivisible, y en qué sentido es superior a la materia? Decir que el alma es inmaterial, ¿no es caracterizarla de una manera puramente negativa? Si se dice que está en el tiempo, ¿hay que considerarla como absolutamente real? En fin, y sobre todo, ¿cuál es la relación del alma con la sucesión de "experiencias" que constituye el "yo" empírico? Para responder a todas estas cuestiones, hay que comenzar por preguntarse lo que es la substancia, y se pueden, para ello, examinar primero las dos definiciones que da de ella Descartes: según la primera, la substancia es *res per se subsistens*; según la segunda, es el "soporte de los accidentes". Laird sostiene que esas dos definiciones no son equivalentes, que los modos o cualidades deben formar parte integrante de la noción de una substancia, y que ésta es distinta de la noción lógica de sujeto, incluso si se restringe ésta última a la consideración de los sujetos que nunca pueden convertirse en predicados. Seguidamente, él declara imposible una definición puramente lógica de la substancia; ésta implica, para él, no solamente la objetividad o la realidad entendida en el más amplio sentido, sino la existencia, que es conocida subjetivamente por los sentidos, y que, objetivamente, reside en lo "particular". En este último término, hay que comprender todas las cualidades de una cosa, tanto las que le son especiales y la diferencian de las otras cosas como las que le son comunes con otras; y, además, como las cualidades son universales (nosotros diríamos más bien generales), hace falta una materia o *hyle* que desempeñe el papel de principio de individuación. Esta materia o *substratum* no es algo particular distinto, sino un elemento de toda cosa particular, elemento que hace precisamente que esta cosa sea particular, y que lo sea de una manera irreductible. Se llega así a una concepción que, en apariencia, se aproxima a la concepción aristotélica: toda substancia se compone de una materia y de una forma; solamente que no ha de olvidarse que la substancia no es aquí más que la unidad específica de las cualidades de una cosa particular. ¿Cuál es pues el género de unidad que atribuimos a esas cosas, en qué límites creemos en la identidad de una cosa, mientras que ésta sufre sin embargo cambios en algunas de sus partes constitutivas? De hecho, una cosa, en tales condiciones, puede ser o no denominada la misma según el grado de unidad que pretendamos expresar con eso. Si el cambio es continuo, se podrá siempre encontrar en su curso un estado que será idéntico a uno de los extremos, dado un determinado grado de identidad, mientras que otro estado más alejado no lo será ya; será preciso pues decir que, en el intervalo, ha habido paso de una substancia a otra. Esta concepción encuentra su aplicación en el problema de la substancialidad de los organismos: un organismo es o no es

uno y distinto, según que esta unidad y esta distinción sean definidas de una manera o de otra. Igualmente para la substancialidad del "self": mientras haya una unidad característica de las "experiencias", existe un alma particular, de la cual esas "experiencias" son en cierto modo la materia. El alma es la unidad de las "experiencias", su substancialidad no es otra cosa que el hecho de que toda "experiencia" dada debe formar parte de tal unidad. Lo que esta unidad es, habría que precisarlo para el "self" tanto como para las demás cosas particulares; el mínimo de unidad y de continuidad requerido para que pueda hablarse de identidad personal puede ser muy pequeño y, en todo caso, la unidad del alma a través del curso de su existencia es naturalmente menor que su unidad en un momento determinado. En suma, es preciso aceptar al alma tal como la observación nos la descubre, sin creerla más permanente o más perfecta de lo que realmente es, pero sin caer tampoco en el error contrario. Con esta manera de considerarla, la inmortalidad, comportando la conservación de la identidad personal, resta no obstante posible: si el alma es diferente del cuerpo, puede sobrevivirle, a menos que se pruebe que el cuerpo es necesario para su existencia; y, si el alma puede sobrevivir al cuerpo, puede ser inmortal en el sentido más estricto, es decir, indestructible; pero, fuera de una revelación sobrenatural, eso es todo lo que puede decirse sobre esta cuestión.

Lo que nos parece que presenta el mayor interés en la obra de la que acabamos de presentar sus grandes líneas, son los análisis y las discusiones que forman su parte propiamente psicológica, y de los que por desgracia no hemos podido dar más que una idea muy incompleta; pero puede lamentarse que esas discusiones no desemboquen casi nunca en una clara conclusión. Si no se tratara más que de psicología, ello naturalmente no tendría una gran importancia; incluso no sería un defecto propiamente hablando, pues sería inevitable sobre muchos puntos. Solamente que en la intención del autor, se trata evidentemente de otra cosa: toda esta parte psicológica no es sino una especie de introducción, muy extensa pues ocupa más de la mitad del libro, a unas consideraciones que, para él, deben tener un alcance metafísico; pero ¿lo tienen verdaderamente? Laird parece haber buscado, tal vez involuntariamente, establecer una especie de compromiso entre el substancialismo y el fenomenismo; aunque declarándose opuesto a esta última doctrina, él desarrolla una concepción de la substancia tal, que un fenomenista hasta podría sin gran inconveniente aceptar la mayor parte de sus consecuencias; en particular, la posibilidad de inmortalidad a la cual conduce ¿es muy diferente de la que Renouvier introducía en su "personalismo"? Sobre esta cuestión de la substancia, no podemos entrar en una discusión profunda, que sobrepasaría con mucho los límites de una reseña; séanos sin embargo permitido señalar cuán contestable es la distinción radical que Laird quiere establecer entre la noción de substancia y la de sujeto lógico. Si hubiera considerado la cuestión tal como se presenta en la filosofía antigua, en lugar de limitarse a la filosofía moderna, habría visto que el primer sentido de la noción de substancia, en Aristóteles especialmente, no es otra cosa que el sujeto lógico; y además, en la filosofía moderna misma, habría podido encontrar una posición idéntica en Leibnitz, del cual nos sorprende que no diga nada. El sentido que Laird pretende dar exclusivamente a la substancia es totalmente secundario y derivado: de las dos definiciones de Descartes, la que él da como la primera no es en realidad más que una consecuencia de la segunda, pues es el sujeto el que es *res per se subsistens*, o, para hablar como Spinoza, "lo que es en sí y nada más que sí", las cualidades no pudiendo tener existencia más que en y por el sujeto. Sin duda, todo el mundo puede tener el derecho de llamar substancia a lo que le plazca; pero, si sólo se trata de conservar una palabra, ¿eso vale la pena de verdad? Y, si se encuentra una nueva noción para reemplazar la de substancia, ¿no sería preferible indicarlo francamente, sin falsa modestia, designándola por un término nuevo?

Uno de los méritos incontestables de una obra como ésta, es mostrar que la psicología, tanto como también todas las demás ciencias, plantea cuestiones que la sobrepasan y que ella es incapaz de resolver; pero precisamente, si esas cuestiones no comportan solución psicológica, ¿cómo puede esperarse que se llegará a responderlas tomando como base la introspección y el análisis de los fenómenos mentales? La psicología, a este respecto, está exactamente en la misma situación que las otras ciencias de los hechos; no habría que dejar

creer, como muchos tienen la tendencia, que tiene más relaciones que las demás, o relaciones más estrechas, con la metafísica. Partiendo de la observación, se llega a formular leyes científicas, pero nada más, y, cuando se encuentra en presencia de cuestiones como aquellas de las que aquí hablamos, no se puede sino comprobar la relatividad de la ciencia y sus limitaciones. En cuanto al dominio metafísico, nunca podrá alcanzarse de esta manera, porque constituye un orden de conocimiento esencial y profundamente diferente del dominio científico; y, en todo caso, incluso si quiere intentarse vincular uno y otro, no serán ciertamente las ciencias de hechos las que proporcionarán los medios para ello. Es posible, situándose en un punto de vista cualquiera, e incluso sin definir su punto de vista, hacer sobre una cuestión dada toda suerte de hipótesis, pero eso no es, para nosotros, metafísica verdadera. Para que haya metafísica, no basta que las cuestiones consideradas sean metafísicas por naturaleza; hace falta que las cuestiones sean tratadas metafísicamente, y no es el caso aquí. El psicólogo que lea este libro podrá sacar el mayor provecho, pero el metafísico que se fiara de las promesas del título sentirá alguna decepción.

H. Wildon Carr, *The interaction of mind and body*. - (La interacción de mente y cuerpo). ***Proceedings of the Aristotelian Society***. New series, vol. XVIII, 1917-1918. Londres, Williams and Norgate, 1918; vol. in-8°, 655 páginas. -La gran dificultad para resolver la cuestión aquí abordada, proviene de la imposibilidad de concebir un encadenamiento causal entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos; para escapar a eso, algunos se han refugiado en teorías “paralelistas”. Sin embargo, la acción recíproca del espíritu y del cuerpo es, no una visión heterogénea, sino un hecho que se trata de explicar. Los dos elementos en presencia son heterogéneos, pero no menos solidarios; solamente que esta relación de solidaridad debe ser concebida como diferente a la vez de la causalidad y del paralelismo. La causalidad implicaría una serie única en la cual deberían entrar a la vez los acontecimientos mentales y corporales; el paralelismo, por su lado, implicaría dos series completamente independientes, aunque correspondiéndose punto por punto. La solidaridad es la cooperación de dos sistemas distintos, de los que cada uno es una organización individual teniendo su naturaleza propia; hay adaptación continua del espíritu y del cuerpo, pero de tal manera que es la totalidad del sistema mental que actúa sobre la totalidad del sistema corporal o inversamente, y no una parte del uno sobre una parte del otro. Los principios de las dos organizaciones son antitéticos, porque la vida es a la vez actividad y duración: el cuerpo es la realización concreta de la actividad, el espíritu la de la duración; la oposición que ellos representan es, desde otro punto de vista, la de la necesidad y de la libertad. La acción recíproca del espíritu y del cuerpo no es unificación de una diversidad original; ella expresa, por el contrario, una diferenciación “dicotómica” inherente y necesaria al proceso de realización de la acción vital.

La teoría esbozada en este estudio plantea sin duda más de una dificultad; presupone especialmente una concepción de la “estructura mental” y una definición de la vida que está permitido encontrar discutibles. Sin embargo, tal como es, nos parece muy preferible al paralelismo, aunque sólo fuera porque considera al compuesto humano como compuesto, en lugar de separarlo en dos partes entre las cuales no puede haber ninguna relación verdadera, como se ha tomado el fastidioso hábito desde Descartes; y es ésa, en nuestra opinión, una inmensa ventaja.

F. W. Thomas, *Indian ideas of action and their interest for modern thinking*. - (Las ideas indias de la acción y su interés para el pensamiento moderno.) -Según la doctrina india del *karma* o de la acción, el estado presente de un ser es determinado como resultado de sus acciones antecedentes, y toda acción produce un *samskâra*, impresión o disposición latente que será igualmente una condición del estado ulterior. Este encadenamiento causal es considerado como una ley cósmica, y el concepto es extendido bastante en general hasta la naturaleza inanimada. Thomas quiere mostrar primero la analogía de este punto de vista con algunas teorías modernas, más especialmente biológicas, como la de Semon; llega incluso hasta asimilar la "mneme" de éste al *karma*, y sus "engramas" a los *samskâras*. Después examina las teorías gramaticales y lógicas de la acción entre los indios, insistiendo

sobre los diferentes significados de las nociones verbales, que parecen poderse clasificar en "existencia, "cumplimiento" y "cambio"; luego busca precisar el concepto de la categoría de la acción, comparando sobre este punto la doctrina de Aristóteles con las precedentes. Discutiendo la cuestión de saber si toda acción debe ser considerada como momentánea, llega a establecer la clasificación siguiente: 1° acciones, momentáneas o totales, y repeticiones de éstas; 2° esfuerzos y resistencias, momentáneos o continuos; 3° cambios, momentáneos o compuestos; 4° evolución o transformación continua. El estudio de la acción (comprendida la acción mental) desde el punto de vista de la duración parece dar lugar a tres conceptos: instantaneidad, continuidad y totalidad; no obstante, la naturaleza temporal de la acción parece consistir, no en que ella ocupe una duración determinada, sino sobre todo en que llegue a un determinado momento. En cuanto a la concepción de la acción en física, el movimiento puede ser una acción, si no de la cosa misma que se mueve, al menos de todo el sistema en el cual esta cosa es comprendida; pero el autor no hace más que indicar este último orden de consideraciones.

Muchos puntos de este trabajo darían lugar a una discusión interesante, pero que no podemos ni soñar en emprender aquí. Nos limitaremos pues a una observación de un alcance por completo general: y es que Thomas no se ha guardado quizás lo suficiente del peligro de parangonar las ideas indias y las ideas europeas modernas mucho más de lo que lo permite legítimamente la naturaleza de unas y otras. La diferencia que existe entre los modos del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental es, para nosotros, tan profunda y tan irreducible que una misma palabra, la de filosofía u otra, no puede servir para designarlas igualmente. Unas semejanzas como las que señala Thomas nos parecen mucho más superficiales que lo que él cree, porque los puntos de vista representados por las concepciones que él compara no son de ningún modo las mismas en ambos lados; una doctrina metafísica (por lo demás en absoluto moral o religiosa en el sentido que consideramos) y una teoría biológica no pueden comportar en grado ninguno el mismo significado.

G. Dawes Hicks, G.-E. Moore, Beatrice Edgell and C.-D. Broad, *Is there "Knowledge by acquaintance"*? –La pregunta aquí planteada es difícilmente traducible, pues no hay apenas, en español, más que la palabra "conocimiento" para traducir a la vez "Knowledge" y "acquaintance"; pero Russell distingue dos tipos de "Knowledge": uno, que él denomina "acquaintance", es una relación de dos términos de un sujeto a un solo objeto; el otro, que él llama "juicio", es una relación múltiple de un sujeto a varios objetos. La cuestión es por tanto saber si esta distinción está fundada; el conocimiento por "acquaintance", si verdaderamente existe, estaría además exento de error, pues es solamente en el juicio donde podemos equivocarnos, todo error entrando en las relaciones de varios objetos entre sí.

I. - Para Dawes Hicks, se confunden, bajo el término de "acquaintance", dos tipos diferentes de relaciones: la relación de un sujeto a un objeto, y la relación de ese sujeto con su consciencia de un objeto; ahora bien, solamente la segunda es la "directa", carácter que atribuye Russell a la "acquaintance". Respondiendo negativamente a la cuestión, Hicks pretende pues, en el fondo, negar al conocimiento sensible el carácter "intuitivo"; y, para ello, insiste sobre la dificultad de trazar un límite definido entre la "acquaintance" y el juicio, sobre todo en el caso de las relaciones y de las cualidades sensibles consideradas abstractamente: si todo acto de conocimiento implica distinción y comparación, es inseparable de cualquier juicio. En cuanto a la oposición que quiere establecerse entre el conocimiento de las "cosas" y el de las "verdades", si un objeto de los sentidos no puede denominarse propiamente verdadero o falso, la manera como un objeto aparece, puede serlo, y en el mismo sentido que lo son las proposiciones.

II. – El Sr. Moore mantiene que lo que Russell quiere decir con "acquaintance" es un hecho cuya existencia es incontestable, sean cuales fueren las teorías a su respecto. La "acquaintance" es idéntica, sea con la relación del sujeto y del objeto, sea con una variedad particular de esta relación; pero es preciso admitir que no puede tener para las cualidades abstractas la misma significación que para los datos de los sentidos propiamente dichos. Lo que verdaderamente está en cuestión no es tanto la existencia del conocimiento por

"acquaintance" como la teoría del Sr. Russell según la cual puede haber "acquaintance" sin juicio, en el sentido que la "acquaintance" sería lógicamente independiente del conocimiento de las verdades; y es posible en efecto que esta teoría sea falsa, no pareciendo muy concluyentes los argumentos que la apoyan.

III. – Pero, para Edgell, esta teoría equivale a la afirmación misma de la "acquaintance" en tanto que relación cognitiva; negando la teoría, ella pretende pues negar el conocimiento por "acquaintance", al que declara psicológicamente imposible, porque nada podría salir de ahí, y que considera simplemente como "un mito inventado por la epistemología".

IV. - Broad encuentra preferible dividir la cuestión: en primer lugar ¿hay "acquaintance"? Él responde afirmativamente sobre este punto, definiendo la "acquaintance" como la relación que tenemos nosotros con los datos de los sentidos anteriormente a todo acto de juicio, y que subsiste por otra parte cuando el juicio se ha producido. En segundo lugar, esta "acquaintance" ¿es un conocimiento? No lo es en el mismo sentido que el juicio verdadero, que constituye el verdadero conocimiento; puede ser denominada "cognitiva", pero ha de hacerse una distinción entre "acquaintance" y conocimiento *por* "acquaintance". Este último puede ser considerado como directo en el sentido de que no es alcanzado por inferencia, y se opone al conocimiento por "descripción"; pero no resulta de ahí que los juicios fundados sobre la "acquaintance" sean necesariamente infalibles, aunque el riesgo de error parece estar ahí en su grado más bajo.

W. Wallace, S. J., *De l'Evangélisme au Catholicisme par la route des Indes* *(Del Evangelismo al Catolicismo por la ruta de las Indias)*. Traducción del inglés al francés por L. Humblet, S. J. Introducción de Th. Hénusse, S.J. Un vol. *in-8º* de 306 págs., Albert Dewit, Bruxelles, 1921.

-He aquí un libro muy interesante desde varios puntos de vista: primero, en un sentido a la vez religioso y psicológico, como autobiografía del autor y como descripción de las fases por las cuales ha pasado y que han desembocado en su conversión; a continuación, por la crítica muy seria que se hace del Protestantismo, especialmente en lo referente a la falta de principios y la carencia de autoridad; en fin, y es esto lo que sobre todo ha llamado nuestra atención, por los puntos de vista extraordinariamente justos que contiene sobre el espíritu de la India y el verdadero sentido de sus doctrinas.

El autor, originario del Norte de Irlanda, pertenecía a la "Baja Iglesia", es decir a la fracción del Anglicanismo que está más alejada del Catolicismo, y cuyo credo se reduce en suma a esta única formula: "Cree en el Señor Jesús y serás salvado". Hacia la edad de dieciocho años, tras largos esfuerzos, W. Wallace llega al "acto de fe"; esta fe en Cristo no le abandonará jamás, pero puede decirse que era por entonces la única certeza que tenía. Habiendo entrado en las órdenes anglicanas, fue, tras algunos años de ministerio durante los cuales ya experimentó "un sentimiento de impotencia y de terrible esterilidad", enviado como misionero a Bengala a petición propia. Allí, comprobando los penosos resultados obtenidos por el Anglicanismo, descubrió que las causas de este fracaso "se basaban en una única razón: la ausencia de una autoridad cristiana suprema y universal". El hindú se sorprende ante una religión cuya última palabra le parece ser: "Haz lo que quieras", y la juzga inferior a la suya que, como dice el P. Hénusse en su introducción, "se impone a la vez por el alto valor espiritual de una doctrina muy clara y por la autoridad venerable de una tradición multisecular". Esta superioridad de la doctrina hindú con respecto al Cristianismo anglicano, W. Wallace no duda en reconocerla y proclamarla francamente; y parece que nunca haya compartido ni por un solo instante los prejuicios de sus colegas, que, sin conocer nada de esta doctrina, la descartan en bloque como indigna de su examen.

Era necesario carecer de ciertos perjuicios para ponerse a hacer, en semejantes condiciones, un estudio profundo de las doctrinas de la India; había que estarlo todavía más, y de otra manera, para hallar en ellas lo que el autor encontró, y fue probablemente porque no tenía nada de "orientalista" de profesión por lo que pudo llegar a comprender esas cosas. He aquí por otra parte el juicio que lanza sobre las traducciones inglesas de los libros sagrados de la India: "a menudo la traducción está oscurecida hasta el punto de ser ininteligible, e incluso allí donde se la podía comprender, las ideas parecían tan extrañas

que yo no podía sacar de ellas prácticamente ningún partido. Rápidamente se me hizo evidente que los términos ingleses no podían corresponder exactamente a las ideas que pretendían traducir, hasta el punto que estudiar los libros sagrados de los hindúes en sus traducciones inglesas era peor que una pérdida de tiempo...” Y, tras haber aprendido suficientemente el sánscrito como para leer los textos mismos, “reconocí lo que ya había fuertemente sospechado, que la lengua inglesa no traducía ni podía traducir el pensamiento del original, y que las traducciones sólo eran útiles en manos de aquellos que conocían por otros medios los giros del pensamiento hindú. A menudo su uso no se limitaba a ser inútil, pues no solamente el pensamiento no era traducido ni aprehendido, sino que en su lugar se establecía, en la mente del lector, una absurda falsificación”. Es eso, muy exactamente, lo que nosotros mismos pensamos al respecto, y se puede extender este juicio a todos los trabajos de los orientalistas en general.

Citemos también la apreciación del autor sobre los hindúes, que no es menos justa: “Aparte de sus virtudes naturales, descubría en ellos pensamiento y espiritualidad. Eran pensadores, pensadores originales y religiosos, mostraban gran finura y verdadero poder de observación. Hablo evidentemente sobre todo de los brahmanes, pero también de los campesinos... Muchas veces su fuerza lógica me asombraba también, y la profundidad de su pensamiento que, sin embargo, parecía muy simple... Hay una cosa que puedo afirmar con certeza: nunca he encontrado gente con quien fuese más fácil entrar en relación de ideas que los hindúes, ni que fuesen más interesantes en este género de charla, ni que tuviesen más placer por este tipo de conversación... Solamente hacía falta aprender su lenguaje metafísico y religioso y poder hablar en términos que respondiesen a su pensamiento; cuando les planteábamos las fórmulas de nuestras concepciones religiosas, apenas las entendían y les gustaban menos todavía.”

En cuanto a la comprehensión misma de las ideas y las doctrinas, “el primer hecho que arrojó alguna luz sobre la cuestión, fue la afirmación de un nativo de que, en la religión hindú, todo tendía a adquirir la “absorción” o el éxtasis (*Samâdhi*) como medio de alcanzar el Ser Supremo”. Era ése un excelente punto de partida, y era fácil entonces darse cuenta de que las múltiples figuras simbólicas estaban todas dispuestas de manera que fuesen “ayudas para la concentración del espíritu”, lo que efectivamente es su papel esencial. “Con insistencia, los hindúes nos manifestaban que el ídolo no era sino una comodín, como el signo *x*, empleado por los algebristas para designar la cantidad desconocida... Yo me preguntaba hasta qué punto ese culto de las cosas creadas se merecía, con respecto a ellos, el nombre de idolatría”. Nosotros, por nuestra parte, podríamos afirmar más nítidamente que en verdad no hay allí ninguna idolatría, pero debemos reconocer que es la primera vez que vemos esta idea expresada por un occidental, aunque sea bajo una forma simplemente dubitativa.

Si bien el autor no ha llegado a una asimilación perfecta y total de la intelectualidad hindú, no obstante ha ido ya muy lejos en este sentido, mucho más incluso que lo que comportaría un conocimiento simplemente teórico. Tenemos la prueba de ello en las páginas que consagra al Nirvana, y de las que queremos reproducir algunos pasajes: “Consultaba al respecto los diccionarios, los autores de Europa, comparaba los libros sánscritos, estaba seguro de una cosa: esto no era lo que describían mis libros, un puro y simple anonadamiento. Pues, como decía el *Sâmkhya* refiriéndose a esta cuestión, el gran vacío no podría ser el objeto de la ambición del hombre... percibía que alguna cosa en la religión hindú se me escapaba, no la podía aprehender, sin saber por qué. No obstante, un día, meditando esta enseñanza, esta perpetua enseñanza sobre el Nirvana y el *Samâdhi*, tratando de sondear su sentido, Dios, pienso, vino en mi ayuda. Como en el resplandor de un relámpago, percibí lo que estas fórmulas quizá antes escondían más que expresaban; me di cuenta, ‘realicé’ el sublime término de la aspiración hindú, ese ideal que fascinaba toda mente hindú, que influía sobre toda actividad hindú. Fue más bien una iluminación interior que un descubrimiento. Ello desafiaba toda descripción.” Y esta “iluminación” verdadera, sobre la naturaleza de la cual no es posible engañarse cuando se conoce de qué se trata, le mostró que el Nirvana no era una “absorción en Dios”, al menos en el sentido en que lo entienden los occidentales que se ponen a hablar de él sin saber nada: “No había,

ciertamente, extinción de la personalidad, extinción del ser, sino más bien una *realización de personalidad* en una absorbente comunión de esplendor infinito." No se podría decir mejor, y somos nosotros quienes subrayamos las palabras "realización de personalidad", porque son las mismas que, por nuestro lado, hemos adoptado desde hace mucho tiempo como la mejor expresión que las lenguas occidentales pueden proporcionarnos para traducir, en la medida de lo posible, aquello de lo que se trata; hay ahí, muy ciertamente, otra cosa que una simple coincidencia. Y el P. Wallace reproduce seguidamente lo que él escribía en esa época: "Absorbida en una unión trascendente, el alma no ve más que al Supremo, no es consciente sino del Supremo... Para quien se encuentra en presencia de lo eterno, nada, de esta flotante fantasmagoría, parece permanecer sino en Él, nada, ni siquiera el ser propio que, aunque existe de hecho –puesto que conoce y disfruta infinitamente del conocer– no es sin embargo conocido conscientemente, hasta tal punto está absorbido en la contemplación. Nada queda, sino esta 'realización' del Supremo que transfigura el espíritu en sí mismo por una transfiguración eterna... El Nirvana, a la vez abolición de todo y realización de todo; la abolición de la fantasmagoría del sentido y del tiempo, de todas estas sombras que, sea cual sea nuestra estima por ellas, *no son*, sean lo que puedan ser, cuando 'realizamos' lo *Único* que *es*... No es en absoluto una extinción, sino una realización, la realización de lo *Verdadero* por lo *verdadero*." Todos los intentos de interpretación de los orientalistas aparecen absolutamente irrisorios al lado de estas líneas donde un hombre que había adquirido otra cosa que un conocimiento "libresco" intentaba describir lo que había *visto* "aunque solamente por transparencia, oscuramente".

Estas últimas palabras prueban bien que, como decíamos, no había llegado hasta el fin; "pero lo que había visto, lo había visto", añade él, y un conocimiento de este orden, incluso si permanece oscuro y cerrado, es para aquél que lo ha adquirido algo que nada podrá jamás hacerle perder. Todos los hindúes con quienes W. Wallace estaba en relación reconocieron sin duda hasta qué punto había llegado; por sus palabras y su actitud, ellos le aseguraron "que había encontrado", y uno de ellos le dijo: "todo lo que tiene usted que valga, lo ha aprendido de nosotros", lo que él mismo no ponía obstáculo en admitir, pensando "haber recibido de la India más que lo que él jamás podría darle".

Tras haber comprendido estas cosas (y todavía hay muchas otras consideraciones que, a pesar de su interés, nos vemos obligados a pasar por alto), el Rev. Wallace no podía ya quedar como estaba antes: de ninguna manera había perdido la fe cristiana, pero en él "el Protestantismo estaba minado lentamente"; así, su conversión al Catolicismo fue bastante próxima a su retorno a Europa, tras una estancia en América que le hizo efectuar, entre la civilización hindú y la civilización occidental llevada al extremo, una comparación que no concedía ventaja ninguna para esta última. Hubo aún no obstante algunas luchas en el momento de su conversión, e incluso al comienzo de su noviciado en la Compañía de Jesús: lo que se le presentaba le parecía "pequeño" y "estrecho" al lado de lo que él conocía; no se encontraba precisamente con dificultades de carácter positivo, pero se exigían de él negaciones que probablemente procedían sobre todo de alguna incomprehensión entre sus directores, y diversos pasajes muestran que, a continuación, debió percibir que la oposición y la incompatibilidad supuestas entre las concepciones hindú y católica eran inexistentes: ¿no escribe que el *Sanâtana Dharma* (la "ley eterna" de los hindúes) es el natural "pedagogo que lleva a Cristo", y no expresa el lamento de que "los católicos no se den cuenta de ello plenamente"? "El *Sanâtana Dharma* de los sabios hindúes, leemos todavía en otro lugar, tal como lo entendía ahora, procedía exactamente del mismo principio que la religión cristiana. Únicamente que se trataba de una tentativa de ejecutar cada uno para sí, solamente, lo que Cristo, según mi creencia, había ejecutado para nosotros, de una manera universal. Había rivalidad; no había antagonismo." Ya es mucho haber reconocido esto; hay bien pocos occidentales que lo hayan comprendido, y quizá menos todavía que hayan osado proclamarlo, pero podemos ir más lejos todavía y decir que ni siquiera hay rivalidad, porque, si bien el *principio* es el mismo en efecto, *el punto de vista* no lo es. Tocamos aquí el punto esencial sobre el cual la comprehensión de las doctrinas hindúes ha permanecido imperfecta en el P. Wallace: y es que no ha podido evitar interpretarlas en un sentido "religioso", según la acepción que los occidentales dan a

esta palabra; no hemos de investigar si este lado por el cual su espíritu había permanecido occidental a pesar de todo no fue el que le detuvo en esa vía de "realización" que tan bien había entrevisto; pero lo que hay de cierto es que esto le hace cometer algunas confusiones, especialmente considerar como idénticas la idea de *moksha* y la de "salvación", y decir que el Cristianismo ha puesto al alcance de todos el mismo ideal que el Hinduismo no podía proponer sino a una élite. A pesar de esta reserva que la verdad nos obliga a formular, no por ello el libro del P. Wallace deja de constituir para nosotros un testimonio de un valor y de una importancia excepcionales, ni quita que hayamos tenido la gran satisfacción de encontrar en él, sobre muchos puntos, una brillante confirmación de lo que pensamos y decimos nosotros mismos sobre la India y sus doctrinas.

P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* *(Esbozo de una historia de la filosofía india)*. - Un vol. in-8° de 314 págs. P. Geuthner, París, 1923. –El autor, en su introducción, afirma su intención de "prestar la más vigilante atención a las interpretaciones que el Oriente tiene para los clásicos", y reconoce incluso que "nuestros avezados sabios al uso de la crítica, sea histórica, sea filológica, dan prueba de una aversión sistemática, no exenta de parcialidad, con respecto a las tradiciones indígenas". Eso está muy bien; pero entonces ¿por qué, en el cuerpo mismo de su obra, no tiene apenas en cuenta más que los resultados más o menos contestables de la crítica europea? Y, cuando se ha comenzado por denunciar "la superstición de la cronología", ¿por qué dejarse interrumpir en la exposición de una doctrina por la preocupación de seguir una cronología con frecuencia hipotética, en gran detrimento del encadenamiento lógico de las ideas? Y es que probablemente es bien difícil, con la mejor voluntad del mundo, desprenderse de los hábitos mentales que impone determinada educación.

La parte mejor de la obra, la más exacta y más completa, es ciertamente, como cabía esperar, la que concierne al Budismo. Incluso el autor rectifica muy justamente las interpretaciones "pesimistas" que son corrientes desde Schopenhauer; pero exagera mucho la originalidad de esta doctrina, en la cual querría hasta ver algo distinto a la desviación del Brahmanismo que es en realidad. Lo que él exagera también, es la influencia del Budismo sobre el desarrollo posterior de las doctrinas hindúes; sin duda, la necesidad de responder a ciertas objeciones le conduce con frecuencia a precisar la expresión de su propio pensamiento; pero esta influencia en cierto modo negativa, la única que podemos reconocer al Budismo, no es la que aquí se le atribuye.

La exposición de los *darshanas* ortodoxos no nos ha parecido muy clara, y además está hecha desde un punto de vista muy exterior; no creemos que el apriorismo de querer encontrar una "evolución" por todas partes sea compatible con la comprehensión de ciertas ideas. La misma observación vale para lo que se ha convenido en llamar el "Hinduismo", que es presentado como el producto de elementos primitivamente extraños al Brahmanismo y a los cuales éste se habría adaptado mejor o peor, de tal modo que ¡la *Trimûrti* no sería más que una invención moderna! Las razones profundas de la distinción entre Vishnuismo y Shivaismo no son además ni entrevistas; pero esta cuestión, igual que la de los orígenes, arriesga llevarnos demasiado lejos. Habría también mucho que decir con respecto al Yoga, que jamás ha podido consistir en una actitud "pragmática": ¿cómo podría convenirle esa palabra cuando precisamente se trata de liberarse de la acción? Señalemos finalmente una noción extrañamente inexacta de lo que es la magia y sobre todo de lo que no es; un "mago (*mage*)" y un "mágico (*magicien*)" no son totalmente la misma cosa, como tampoco lo son un "vidente" y un "visionario"; y traducir *rishi* por "visionario" nos parece un lamentable error.

De manera general, las doctrinas de la India están aquí como empequeñecidas, si así puede decirse, dado el doble punto de vista con el cual son consideradas: punto de vista histórico primero, que pone en primer plano unas cuestiones sin importancia real; punto de vista filosófico después, que es muy inadecuado para lo que se trata, y bien incapaz para ir al fondo de las cosas, de alcanzar la esencia misma de las doctrinas en cuestión. "La filosofía es en todas partes la filosofía", se nos dice; pero ¿hay verdaderamente filosofía en todas partes? Se nos concederá, al menos, que no hay sólo eso en el mundo; y no estamos muy seguros de que a algunos indianistas "les haya ido muy bien el haber poseído primero

una cultura filosófica a la europea"; en todo caso, nosotros hemos tenido, por nuestra parte, que felicitarnos por haber podido conocer, por el contrario, las doctrinas del Oriente antes de estudiar la filosofía occidental.

P. V. Piobb, *Le secret de Nostradamus* *(El secreto de Nostradamus)*. –Es éste un libro muy curioso, cuyo autor, que piensa haber encontrado por fin la clave de las célebres profecías de Nostradamus, ha cometido solamente el error de no explicarse con suficiente claridad sobre el método que emplea para llegar a determinados resultados, lo que hace difícil su verificación. Sea como fuere, y a pesar de las reservas a hacer quizás sobre algunas deducciones llevadas un poco lejos, nos parece cierto que hay un fundamento serio en la interpretación de las "Centurias" según un sistema "crono-cosmográfico" ligado al conocimiento de las "leyes cíclicas", pues, por una coincidencia bastante notable, hemos podido, por otra parte, comprobar nosotros mismos algo análogo en la obra de Dante. Señalaremos también en particular las consideraciones relativas a la mutación de los símbolos en correspondencia con ciertos períodos históricos y el capítulo dedicado a la topografía de París, que es uno de los más interesantes, y que se relaciona con lo que hemos denominado la "geografía sagrada"; las predicciones concernientes al porvenir próximo son menos satisfactorias, pero ésa no es, a pesar de lo que puedan pensar algunos, más que una aplicación muy secundaria. Esta obra difiere con mucha ventaja de las habituales elucubraciones "ocultistas", y es de desear que el autor desarrolle seguidamente, como lo merecerían, diversos puntos a los cuales no ha podido hacer más que muy breves alusiones.

I. LOS CENTROS INICIÁTICOS*

El método del que aquí se trata tiene un particular carácter por el que se distingue de todos aquellos que podrían, a primera vista, confundirse con él en razón de algunas similitudes exteriores: y es que se presenta como un medio de comunicación con un centro iniciático bastante misterioso, que, según las indicaciones proporcionadas por las respuestas que este método mismo ha permitido obtener, estaría situado en una región del Asia central. Por tal motivo, desde hace ya varios años que tuvimos conocimiento de él, es por lo que nos ha parecido digno de interés, mientras que, si no hubiera sido más que un simple procedimiento adivinatorio, y cualquiera que pudiese ser su valor en este aspecto, jamás habríamos intentado concederle la menor importancia. Pero, entiéndase bien, esta pretensión no puede admitirse sin control; ¿por qué medio será posible reconocer si está fundada? Evidentemente, ahí comienzan las dificultades; por extraño que parezca el empleo de tal medio de comunicación, no ofrece *a priori* ninguna imposibilidad, e incluso puede pensarse que ha de ser bastante natural si se trata de un centro iniciático procedente de una tradición donde el simbolismo numérico desempeña una función preponderante. Para ir más lejos que esta simple posibilidad, hay que examinar las respuestas mismas, aquellas sobre todo relativas a cuestiones doctrinales; no podemos ni soñar en emprender aquí este examen detallado, que por otro lado repetiría una parte de la exposición contenida en este volumen. Cada uno, tras haber leído esta exposición, podrá hacerse una idea por sí mismo y ver cuáles son las presunciones a favor de una comunicación real; por nuestra parte, pensamos que lo menos que puede decirse, es que las demás hipótesis a considerar serían más inverosímiles que ésa.

Si por tanto admitimos que tratamos de un centro espiritual existente efectivamente en algún lugar de Oriente, enseguida se plantea otra cuestión; ¿es posible, al menos en cierta medida, determinar su verdadera naturaleza? También aquí, es el carácter de las respuestas obtenidas el que nos aportará la solución; ahora bien, esas respuestas, que son todas perfectamente coherentes entre sí, manifiestan tendencias que permiten vincularlas incontestablemente a una enseñanza de fuente judeo-cristiana. Así, se trataría de una iniciación occidental, y no oriental; pero entonces ¿cómo puede ser que una iniciación así tenga su sede en Asia central? Hay algo ahí que puede parecer contradictorio, de modo que pensamos primero que quizás el giro occidental de las respuestas era resultado de una adaptación a la mentalidad de los consultantes; pero esta suposición se nos ha aparecido

---

* Prefacio escrito inicialmente y después retirado por René Guénon para una obra Zam Bothiva, titulada *Asia Mystériosa*. Fue publicada en el *Bulletin des Polaires, París,* 9 de marzo de 1931, sin permiso del autor. Este reaccionó a la publicación de ese prefacio en los términos siguientes: « […]- Nos hace falta volver sobre el *Bulletin des Polaires* que, en su nº de marzo, so pretexto de responder a la nota que le hemos dedicado con anterioridad, se explaya en injurias hacia nosotros, injurias que por otra parte no podrían alcanzarnos. Esa gente se equivoca extrañamente si cree molestarnos publicando el prefacio que, cediendo a sus solicitudes un poco inoportunas, les habíamos dado para el libro titulado *Asia Mysteriosa*; no tenemos que cambiar nada (en ese prefacio), sino que no podemos ya considerar ya hipotéticamente como lo hacíamos por entonces, una comunicación real con un centro iniciático en el caso particular de los fundadores de los "Polares". En cuanto a pretender que es el autor del libro el que ha "retirado voluntariamente" este prefacio, es una mentira impúdica; en efecto, hemos debido, para obtener su retirada ¡amenazar con hacer retirar la edición si figuraba allí contra nuestro deseo! Las razones de esta retirada, ya las hemos indicado: la constitución de un grupo que no podíamos parecer que recomendáramos, y del cual hemos personalmente por lo demás rechazado formar parte, después de obtener una respuesta absurda a una pregunta de orden doctrinal." (*Le Voile d'Isis*, junio de 1931). [*N.d.É.*]. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

enseguida como insuficiente para explicarlo todo, y nos dimos cuenta que la dificultad desaparecía si se admitía que se trataba de un centro rosacruciano. En efecto, se ha dicho que los verdaderos Rosa-Cruz habían dejado Europa en el siglo XVII, para retirarse a Asia; el sacerdote sajón Samuel Richter, fundador de la “Rosa-Cruz de Oro”, con el nombre de Sincerus Renatus, declara, en una obra publicada en 1714, que los Maestros de la Rosa-Cruz han partido para India desde hace algún tiempo, y que ya no queda ninguno en Europa; lo mismo se había ya anunciado antes por Henri Neuhaus, que añadía que tal partida había tenido lugar tras la declaración de la guerra de los Treinta Años; y otros autores, entre los cuales Saint-Yves d'Alveydre, indican más o menos expresamente que la firma de los tratados de de Westfalia, que acabaron con esta guerra en 1648, marca para Occidente la ruptura completa y definitiva de las vinculaciones tradicionales regulares que habían podido subsistir hasta ese momento. Con tales aseveraciones conviene parangonar la de Swedenborg diciendo que en adelante era entre los sabios de Tíbet y de Tartaria donde había que buscar la “Palabra perdida”, es decir, los secretos de la iniciación, y también las visiones de Ana-Catalina Emmerich remitiéndose al lugar misterioso llamado “Montaña de los Profetas”, y que ella sitúa en esas regiones. Por otra parte, el viajero Paul Lucas, que recorrió Grecia y Asia Menor bajo Luis XIV, relata que encontró en Brousse a cuatro derviches de los que uno, que parecía hablar todas las lenguas del mundo, lo cual es también una de las facultades atribuidas a los Rosa-Cruz, le dijo que formaba parte de un grupo de siete personas que se encontraban cada veinte años en una ciudad designada de antemano; ese mismo derviche le aseguró que la piedra filosofal permitía vivir mil años, y le contó a este respecto la historia de Nicolás Flamel, al que se creía muerto y que vivía en las Indias con su mujer. Ahora bien, es cierto que los Rosa-Cruz, que por otro lado jamás constituyeron una “sociedad” en el sentido moderno de la palabra, mantuvieron vinculaciones directas con organizaciones orientales, y más especialmente musulmanas, lo que permite pensar que el personaje encontrado por Paul Lucas bien pudiera ser uno de ellos; y, por una coincidencia bastante notable, se verá que, en el caso que ahora nos ocupa, algunas respuestas sugieren precisamente la existencia de ciertas relaciones con el Islam.

El papel de los Rosa-Cruz, o de lo que así fue designado a partir de una época determinada y que puede haber sido antes conocido con otros nombres, nos parece haber sido sobre todo el de mantener, mientras fuese posible, la comunicación del mundo occidental, vinculado a la tradición judeo-cristiana, con el centro espiritual supremo, constituido por los depositarios de la gran Tradición primordial, de la cual todas las tradiciones particulares son derivadas más o menos directamente. El centro rosacruciano no es por lo tanto más que uno de los numerosos centros secundarios, subordinados al centro supremo, y correspondientes a otras tantas formas tradicionales diferentes; todos son por lo demás como imágenes del centro supremo, al que representan en cierto modo en un dominio más exterior, y cuya constitución reflejan exactamente; ¿no es por esta razón por la que encontramos aquí tres Sabios, análogos a los tres jefes supremos del “Aghartta”, es decir, del verdadero “Centro del Mundo”, pero que no deben confundirse con ellos, puesto que designados para la dirección de un centro secundario? Hay que añadir que los miembros de todos esos centros secundarios, para cumplir su función, deben estar vinculados directamente a la Tradición primordial, y tener así consciencia de la unidad profunda que se disimula bajo la diversidad de las formas más o menos exteriores; por ello se dice que los Rosa-Cruz pueden hablar todas las lenguas; pero no aparecen como Rosa-Cruz sino cuando redescienden en la forma, por así decir, con el fin de desempeñar la función que les es asignada y que concierne especialmente a una determinada tradición, la del Occidente cristiano. Como además el Judaísmo, el Cristianismo y el islamismo forman, en la filiación de las diferentes tradiciones, un conjunto estrechamente ligado, es fácil comprender que haya relaciones más especiales entre los centros iniciáticos a los cuales está confiado el depósito de los conocimientos esotéricos relacionados con esas tres formas tradicionales.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de la localización de los centros espirituales, localización que puede ser simbólica y real a la vez. Se sabe que la montaña es uno de los

principales símbolos del “Centro del Mundo”; esta montaña sagrada, portadora de nombres diversos según las tradiciones, es descrita como polar y debe haberlo sido efectivamente en el origen, puesto que se afirma por todas partes que la Tradición primordial tuvo primero su sede en las regiones hiperbóreas. Esta sede puede haberse desplazado luego y haber tenido, según los períodos en los que se subdivide el ciclo de nuestra humanidad, varias localizaciones sucesivas; en el sentido simbólico y espiritual, no deja de ser siempre el “Polo”, es decir, el punto fijo e inmutable alrededor del cual desarrolla el mundo sus revoluciones. Si consideramos esta figura de la montaña, podríamos decir que, mientras que su cumbre coincide propiamente con el centro supremo, los centros secundarios, a través de los cuales las influencias emanadas de aquel descienden al mundo, pueden ser representados como situados sobre los flancos de la montaña, donde se escalonan y se agrupan según las afinidades particulares de las formas tradicionales a las cuales corresponden. Así, en un sentido que sobre todo es simbólico, todos esos centros están como reunidos en un mismo lugar; y eso es lo que parece representar especialmente la “Montaña de los Profetas” de Ana-Catalina Emmerich, que ha visto ahí sobre todo lo que se relaciona con la tradición occidental, aunque sin duda sea al mismo tiempo el verdadero.

Sin embargo, desde otro punto de vista menos puramente simbólico, se puede decir también que cada centro secundario debe ser situado en la parte del mundo donde está extendida la forma tradicional con la cual está especialmente relacionado. Al menos, es así normalmente, y es así como esta parte del mundo conserva sus lazos con el centro supremo; pero es distinto cuando tales lazos se rompen, como es el caso para el Occidente moderno. En tal caso, el centro secundario, sin cesar de existir, se retira del dominio exterior donde se ejercía su acción, y es como reabsorbido hacia el centro supremo, donde se mantiene íntegramente, de manera continua y constante; y lo que subsiste todavía a este respecto no representa más que simples vestigios de un estado anterior, formas vaciadas de su contenido espiritual y en adelante incomprendidas. En tales condiciones, si un contacto con el centro es todavía posible no puede ser sino de manera totalmente excepcional, por manifestaciones aisladas y temporales de algunos representantes de ese centro, o por comunicaciones recibidas individualmente con ayuda de medios más o menos extraordinarios, anormales como la situación misma que obliga a recurrir a ellos. ¿Quién podría decir si aquí nos encontramos en presencia de algo de este género, si el método estudiado en este libro, no es precisamente uno de esos medios de comunicación? En otros términos ¿por qué este método, bajo su apariencia estrictamente aritmética, no estaría destinado a proporcionar un soporte a ciertas influencias espirituales casi del mismo modo que tales o cuales objetos materiales de los que podrían hallarse ejemplos en todas las tradiciones? Aunque no podamos entrar en más amplias explicaciones a este respecto, pensamos que estas pocas aclaraciones bastarán al menos para que aquellos que quieran examinar la cuestión sin prejuicios comprendan que no solamente la cosa nada tiene de imposible, sino que concuerda muy bien con todos los datos más auténticamente tradicionales.

II. EL REY DEL MUNDO*

En un artículo en el que se trataba de nuestro último libro, *Oriente y Occidente*, al mismo tiempo que del de Ferdinand Ossendowski, *Bestias, hombres y dioses*[1], hemos tenido la sorpresa de ver oponerse éste a aquel. "El Sr. Ossendowski, se decía ahí, parece en suma no haber encontrado en ninguna parte este espíritu de suprema sabiduría del Oriente, en el cual se querría hacernos creer", de modo que su obra respondería a la nuestra, por otro lado sin haberlo buscado[2]". Sobre eso, podríamos contentarnos con hacer observar que F. Ossendowski no ha visto del Oriente más que una región bastante restringida, y que no es en absoluto de aquellas a las cuales nos referimos más particularmente: no hemos hablado de ningún modo de Mongolia, en efecto, sino de la India, de China, y también del mundo musulmán, que no es apenas mejor conocido de los occidentales. Podríamos igualmente insistir sobre el carácter por entero diferente de las dos obras: en la nuestra, no es cuestión más que de ideas y de doctrinas, cosas que son bastante ajenas y hasta puede que indiferentes a F. Ossendowski, y para las cuales, en todo caso, él no reivindica ninguna competencia; la política le interesa ciertamente bastante más, y, por otro lado, no parece haber tenido otra pretensión que dar un simple relato de su accidentado viaje a través del Asia central, relatar lo que allí ha visto y oído, sin buscar sacar de ahí ninguna conclusión definida. Pero, a pesar de todo ello, encontramos, por parte nuestra, que muchas de las cosas que dice F. Ossendowski, a veces sin aprehender de ahí todo su alcance, lejos de podérsenos oponer, no hacen al contrario más que confirmar lo que nosotros mismos decimos. Es necesario pues creer que el autor del artículo al cual hacemos alusión no sabe apenas lo que es la sabiduría oriental; y es muy posible que, a pesar de todas las precauciones tomadas para evitar malentendidos, él se haya imaginado que queríamos hablar de algo más o menos comparable a la filosofía occidental, lo cual no se encuentra en parte alguna de Oriente.

Por añadidura, si tomáramos en serio la objeción de nuestro crítico, aún tendríamos un medio mucho más simple de descartarla. En tales condiciones, en efecto, no sería sino muy lógico por nuestra parte unirnos con entusiasmo a aquellos que, en este momento, dirigen violentos ataques contra Ossendowski, tratándolo de impostor y denegando por consiguiente todo valor documental a su libro. Ahora bien, no haremos nada de eso, y, tras haber examinado muy imparcialmente los argumentos de Sven Hedin y George Montandon[3], debemos decir que no hemos encontrado ahí nada decisivo, y que incluso nos parecen bastante insignificantes; en el fondo, no vemos en toda esta querella más que un simple asunto político, que nos deja perfectamente indiferente. Los adversarios de F. Ossendowski habrían además podido actuar más hábilmente si hubieran sido menos ignorantes de ciertas cosas, y si, en lugar de detenerse en miserables discusiones sobre distancias y sobre el tiempo necesario para recorrerlas, hubieran planteado algunas acusaciones de plagiado que habrían tenido alguna apariencia de verdad, aunque, hasta prueba de lo contrario, no las creemos tampoco justificadas; sobre ese punto, nos proponemos aportar aquí algunas explicaciones.

---

* Publicado originalmente en *Les Cahiers du Mois*, París, número de febrero-marzo de 1925. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

1 René Guénon, *Orient et Occident,* Payot Editor. -Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux,* Plon Editor. (N. del Trad.: *Oriente y Occidente*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2003. *Bestias, Hombres y Dioses*, Abraxas, Santa Perpetua, 2001).

2 Georges Le Cardonnel, "La defensa de Occidente": *Le Journal*, 29 de septiembre de 1924.

3 Véase *Le Journal Littéraire*, 22 de noviembre de 1924.

*
* *

Existe una obra póstuma de Saint-Yves d´Alveydre titulada *Mission de l´Inde*[**], que fue publicada en 1910, contiene la descripción de un centro iniciático misterioso designado bajo el nombre de *Aghartta;* Saint-Yves había tenido buenas razones para no publicar él mismo esta obra, escrita desde hacía mucho tiempo, y que no estaba verdaderamente a punto; se puede incluso, en muchos aspectos, considerar su publicación como un mal servicio rendido a la memoria del autor por aquellos que se decían sus "amigos". En efecto, muchos lectores debieron suponer que aquello no era más que un relato puramente imaginario, una suerte de ficción que no reposaba sobre nada real. En efecto, hay ahí, si se quiere tomar todo al pie de la letra, unas inverosimilitudes, que podrían, al menos para quien se atiene a las apariencias exteriores, justificar tal apreciación. Ahora bien, ocurre que la obra de Ossendowski contiene, sobre todo en su última parte, relatos casi idénticos a los de Saint-Yves; pero esta parte no parece haber atraído especialmente la atención general, aunque sea quizás, en todo el libro, lo más digno de interés.

Comprobando la concordancia de los dos autores, preveíamos que espíritus escépticos o malevolentes, no dejarían de plantear esta pregunta: ¿Ossendowski no habría plagiado a Saint-Yves? Hasta aquí, sin embargo, no ha sido planteada, que sepamos, más que en un órgano ocultista[4], que además se ha limitado a emitir al respecto una simple duda, basada en el hecho de que "se encuentran en el volumen en cuestión frases casi textuales de la *Mission de l'Inde."* Eso es cierto, y sería fácil destacar, en las dos obras, un buen número que presentan, hasta en los detalles, una similitud bastante sorprendente. Hay primero lo que podía parecer más inverosímil en Saint-Yves mismo, es decir, la afirmación de la existencia de un mundo subterráneo extendiendo sus ramificaciones por todas partes, bajo los continentes e incluso bajo los océanos y por el cual se establecen invisibles comunicaciones entre todas las regiones de la tierra; Ossendowski, por lo demás, no toma en cuenta esta afirmación, declarando incluso que no sabe qué pensar de ella, pero la atribuye a diversos personajes que encontró a lo largo de su viaje. Aparece también, en ciertos puntos más concretos, el pasaje donde el "Rey del Mundo" está representado ante la tumba de su predecesor, aquel donde se suscita la cuestión del origen de los gitanos, que habrían vivido antaño en *Agarttha* y muchos otros más. Saint-Yves dice que hay momentos, durante la celebración subterránea de los "Misterios Cósmicos", en los cuales los viajeros que se encuentran en el desierto se detienen y donde los animales mismos permanecen silenciosos; Ossendowski asegura que él mismo ha asistido a uno de esos momentos de recogimiento general. Hay sobre todo, como extraña coincidencia, la historia de una isla, hoy desaparecida, en la que vivían hombres y animales extraordinarios: allí, Saint-Yves cita el resumen del periplo de Jámbulo por Diodoro de Sicilia, mientras que Ossendowski habla del viaje de un antiguo budista del Nepal y, sin embargo, sus descripciones no son muy distintas; si verdaderamente existen dos versiones precedentes de esta historia de fuentes tan alejadas una de otra, podría ser interesante recogerlas y compararlas con cuidado.

Se puede evidentemente discutir sobre el alcance que conviene atribuir a todas estas comparaciones; pero no pensamos que sean suficientes para permitir una conclusión desfavorable para F. Ossendowski. En todo caso, él mismo nos ha afirmado que jamás había leído a Saint-Yves, cuyo nombre le era desconocido antes de publicarse la traducción francesa de su libro; y por nuestra parte no tenemos ninguna razón para poner en duda su sinceridad. Por otro lado, si hubiera copiado en parte la *Misión de la India,* no vemos demasiado por qué razón habría cambiado la forma de ciertas palabras, escribiendo, por ejemplo, *Agharti* en lugar de *Agarttha, (*lo que se explica al contrario muy bien si tuviese de

[**] Nota del Tr.: *Misión de la India*, Cárcamo, Madrid, 2007.

[4] *Le Voile d'Isis*, noviembre de 1924. Desde esta fecha, Paul Le Cour ha publicado un artículo sobre el tema que preocupa aquí mismo al Sr. Guénon (*Mercure de France* 1 de diciembre de 1924); pero sus conclusiones son muy distintas. Cf., la nota del Sr. Le Cour sobre Saint-Yves. (*N. de la Redacción de la revista*).

fuente mongola las informaciones que Saint-Yves había obtenido de fuente hindú), ni por qué razón habría empleado, para designar al jefe de la jerarquía iniciática, el título de "Rey del Mundo" que no figura en ninguna parte en Saint-Yves. Incluso si admitiéramos ciertos plagios, no sería menos cierto que Ossendowski dice a veces cosas que no tienen equivalencia en la *Misión de la India,* y que son ciertamente las que él no ha podido inventar en todas sus partes. Tal es, por ejemplo, la historia de una “piedra negra” enviada antaño por el "Rey del Mundo" al *Dalai Lama,* luego transportada a Urga, en Mongolia, y que desapareció hace alrededor de cien años; tal es también la aserción según la cual el *Bogdo-Khan* o "Buda Viviente" conserva, con el anillo de Gengis Khan, una placa de cobre que lleva el sello del "Rey del Mundo"; y hay muchas otras. En nuestra opinión, es preciso que Ossendowski haya oído realmente hablar de esas cosas durante su estancia en Oriente, o que las haya escrito bajo la influencia, no de una "alucinación" (se ha pronunciado esta palabra a su respecto), sino de una sugestión de lo más extraordinaria; esta segunda explicación, por otro lado, no sería sin duda menos simple que la primera, y, en tanto no se establezca que F. Ossendowski jamás ha estado en Asía (sus adversarios no llegan hasta pretender eso), no creemos que sea necesario recurrir a ella.

Ahora, cualquiera que pueda ser el origen exacto de los relatos de Ossendowski ¿qué hay que pensar de lo que éste llama el "misterio de los misterios"? Estas cosas son de las que es difícil hacer comprender la importancia a nuestros contemporáneos, siempre prestos a tratarlas pura y simplemente de "leyendas", sin tomarse la molestia de examinarlas más a fondo; y sin embargo, para darse cuenta de que hay ahí algo verdadero, bastaría destacar que por todas partes, en las tradiciones de todos los pueblos, se encuentra esta misma afirmación de la existencia de un centro espiritual oculto a las miradas profanas. La dificultad es reconocer lo que, en esas tradiciones, debe ser entendido literalmente, y dejar aparte, al contrario, presenta un significado totalmente simbólico; eso es lo que no han hecho ni Saint-Yves ni Ossendowski; y, además, este último era sin duda incapaz de ello; por eso algunas partes de sus escritos tienen una apariencia de fantasmagoría.

Sin querer extendernos aquí más de lo debido sobre la cuestión[5], diremos que el título de "Rey del Mundo", tomado en su acepción más elevada, la más completa y al mismo tiempo la más rigurosa, se aplica con propiedad a *Manú,* el Legislador primordial y universal, cuyo nombre se encuentra bajo formas diversas, entre un gran número de pueblos antiguos. Este nombre, por otra parte, designa en realidad un principio, y no un personaje histórico; pero este principio, puede ser manifestado por un centro espiritual establecido en el mundo terrestre por una organización encargada de conservar íntegramente el depósito de la tradición sagrada; y el jefe de una organización así, representando en cierto modo a *Manú,* podrá llevar legítimamente su título y sus atributos; e incluso, por el grado de conocimiento que debe haber alcanzado para ejercer su función, se le identifica realmente con el principio del que es como la expresión humana, y ante el cual su individualidad desaparece. Tal es el caso del *Agarttha,* si este centro ha recogido, como lo indica Saint-Yves, la herencia de la antigua dinastía solar *(Sûrya-vansha)* que se hallaba antiguamente en Ayodhyâ, y que hacía remontar su origen a *Vaivaswata,* el *Manú* del ciclo actual.

Saint-Yves, como ya hemos dicho, no considera sin embargo al jefe supremo del *Agarttha* como "Rey del Mundo"; él lo presenta como "Soberano Pontífice", y además lo coloca a la cabeza de una "Iglesia Brahmánica", designación que procede de una concepción demasiado occidentalizada, pues, de hecho, nunca fue empleada más que por la secta heterodoxa y totalmente moderna de la *Brahma-Samâj*, nacida bajo influencias europeas, y que no tuvo sino una existencia bastante efímera[6]. Aparte de esta última

[5] Hemos dado más amplias explicaciones en otro estudio sobre el mismo asunto, destinado a la revista italiana *Atanòr*; nos permitiremos remitir allí a las personas más interesadas particularmente por la cuestión.

[6] Es curioso señalar que uno de los fundadores de la *Brahma-Samâj* fue el abuelo del poeta Rabindranath Tagore.

reserva, lo que él dice completa, en este sentido, lo que dice por su lado F. Ossendowski; parece que cada uno de ellos no haya visto más que el aspecto que respondía más directamente a sus tendencias y a sus preocupaciones dominantes, pues, a decir verdad, se trata aquí de un doble poder, al mismo tiempo sacerdotal y regio.

La *Agarttha*, se dice, no fue siempre subterránea, y no lo permanecerá siempre, vendrá un tiempo donde, según las palabras referidas por F. Ossendowski, "los pueblos de *Agharti* saldrán de sus cavernas y aparecerán sobre la superficie de la tierra[7]." Antes de su desaparición del mundo visible, ese centro llevaba otro nombre, pues el de *Agarttha*, que significa "inaprehensible" o "inaccesible", no le habría convenido por entonces; F. Ossendowski precisa que se ha hecho subterráneo "*hace más de seis mil años*", y se encuentra que este fecha corresponde, con muy suficiente aproximación, al comienzo del período que los hindúes denominan *Kali-Yuga* o "edad negra", y que es idéntica a la "edad de hierro" de los antiguos occidentales; su reaparición debe coincidir con el final del mismo período. Aquí, el simbolismo no es muy difícil de penetrar: el *Kali-Yuga* es, desde el punto de vista espiritual, una época de oscurecimiento y de confusión, en todas las tradiciones, se hace alusión a algo que, en cierto momento, se habría perdido o más bien ocultado; y mencionaremos solamente la "búsqueda del Grial" para hacer comprender lo que queremos decir, con un ejemplo tomado entre otros, pero que escogemos a designio en el mundo occidental.

Hay todavía otro punto muy digno de observación: y es que, por todas partes donde se trata de ciertos centros misteriosos y difícilmente accesibles, su constitución es descrita de manera casi idéntica; así, se ha indicado a F. Ossendowski una semejanza entre la capital de *Agarthi* y la residencia del *Dalai-Lama* en Lhassa. No habría que concluir de ahí que todas esas descripciones se refieran a un mismo centro, sino más bien que, si hay centros diferentes que se han establecido así sobre el mismo modelo, por así decir, no son todos más que imágenes de un prototipo único, emanaciones de un centro supremo, que es aquel donde reside el "Rey del Mundo", y que, para el período actual al menos, todas las indicaciones que es posible recoger de muy diversas fuentes, concuerdan en situar del lado de Oriente. Si se nos preguntara cómo debe entenderse la localización de ese centro en una región determinada, responderíamos simplemente que, para nosotros, los hechos históricos y geográficos mismos tienen, como todos los demás, un valor simbólico, que, sin quitarles nada de su realidad propia, les confiere un significado superior, un poco de la misma manera que algunos textos sagrados se interpretan según una pluralidad de sentidos, que, lejos de oponerse o de destruirse, se completan y se armonizan, al contrario, en el conocimiento sintético que es propio de las doctrinas verdaderamente tradicionales.

He ahí cuestiones que, como puede verse por esta rápida ojeada, nos llevan bien lejos de las actuales polémicas, y cuyo alcance sobrepasa singularmente la individualidad del Sr. Ossendowski. Si el libro de éste puede contribuir a despertar sobre esas cosas la atención de aquellos que son capaces de reflexionar, no habrá ciertamente sido inútil, aunque esta utilidad no sea sin duda aquella en la cual había pensado su autor mismo, cuya aptitud para profundizar los "misterios" nos parece bastante limitada. En cuanto a aquellos que estuvieran atribulados por las últimas líneas de Ossendowski, y que estarían tentados de librarse a algunos temores quiméricos, les diremos solamente que el "Rey del Mundo" tiene por atributos esenciales la Justicia y la Paz.

---

7 Estas palabras son aquellas por las cuales se termina una profecía que el "Rey del Mundo" habría hecho en 1890, cuando apareció en el monasterio de Narabanchi. -¿Dónde ha visto Georges Le Cardonnel que "el Rey del Mundo reina sobre los *espíritus subterráneos"* y que se pondrá a su cabeza (¡¿a la cabeza de los espíritus?!) para conducir las razas amarillas a la extirpación del mal de la tierra? No hemos podido encontrar huella de esta barroca aserción en el libro de Ossendowski, para el cual, por lo demás, no se trata precisamente de una creencia popular, sino, al contrario, de una tradición extendida entre los más altos grados de de la jerarquía lamaica.

III. EL CRISTO SACERDOTE Y REY[*]

De entre los numerosos símbolos que han sido aplicados a Cristo, y de los cuales muchos se relacionan con tradiciones más antiguas, los hay que sobre todo representan a la autoridad espiritual en todos sus aspectos, pero algunos también, en su uso habitual, hacen más o menos alusión al poder temporal. Así, por ejemplo, frecuentemente se encuentra en la mano de Cristo el "Globo del Mundo", insignia del Imperio, es decir, de la Realeza universal. En la persona de Cristo, los dos poderes sacerdotal y real, a los que respectivamente se vinculan la autoridad espiritual y el poder temporal, son verdaderamente inseparables, y ambos le pertenecen eminentemente y por excelencia, al ser el principio común del cual proceden en todas sus representaciones.

Sin duda, puede parecer que, de manera general, la función sacerdotal de Cristo haya sido más particularmente puesta en evidencia; ello se comprende fácilmente, al ser lo espiritual superior a lo temporal, y la misma relación jerárquica debe ser observada entre las funciones que respectivamente les corresponden. La realeza no es verdaderamente de "derecho divino" en tanto no reconozca su subordinación con respecto a la autoridad espiritual, que es lo único que puede conferirle la investidura y la consagración que le otorgue su plena y completa legitimidad. No obstante, desde un cierto punto de vista, pueden también considerarse las funciones sacerdotal y real como siendo, en cierto modo, complementarias, y entonces, aunque la segunda, a decir verdad, tenga su principio inmediato en la primera, hay no obstante entre ellas, cuando se las considera así separadas, una especie de paralelismo. En otros términos, desde el momento en que el sacerdote, de una manera habitual, no es al mismo tiempo rey, es preciso que el rey y el sacerdote obtengan sus poderes de un origen común; la diferencia jerárquica existente entre ellos consiste en que el sacerdote recibe su poder directamente de esta fuente, mientras que el rey, en razón del carácter más exterior y propiamente terrestre de su función, no puede recibir el suyo sino por mediación del sacerdote. Éste, en efecto, desempeña verdaderamente el papel de "mediador" entre el Cielo y la Tierra; y no sin razón la plenitud del sacerdocio ha recibido el nombre simbólico de "pontificado", pues, como dice san Bernardo, "el Pontífice, así como indica la etimología de su nombre, es una especie de puente entre Dios y el hombre"[1]. Si se quiere entonces remontar hasta el origen primero de los poderes del sacerdote y del rey, no es sino en el mundo celestial donde puede ser encontrado; esta fuente primordial, de la que procede toda autoridad legítima, ese Principio en el que residen a la vez el Sacerdocio y la Realeza supremas, no puede ser más que el Verbo divino.

Así, el Cristo, manifestación del Verbo en este mundo, debe ser realmente sacerdote y rey a la vez; pero puede parecer extraño a primera vista que su filiación humana parezca designarlo en principio para la función real y no para la función sacerdotal. Él es llamado el "León de la tribu de Judá"; el león, animal solar y real, emblema de dicha tribu y más especialmente de la familia de David, que es la suya, deviene así su emblema personal. Si el sacerdocio tiene preeminencia sobre la realeza, ¿cómo es que Cristo surgió de la tribu real de Judá y de la familia de David, y no de la tribu sacerdotal de Leví y de la familia de Aarón? Hay aquí un misterio del que San Pablo nos ofrece la explicación en los siguientes términos: "Si el sacerdocio de Leví, bajo el cual descansa la ley dada al pueblo, pudiera hacer a sus hombres justos y perfectos, ¿qué necesidad había de que surgiera otro

[*] Aparecido originalmente en la revista *Le Christ-Roi* (Paray-le-Monial, mayo-junio de 1927), publicado luego en *Études Traditionnelles*, nº 369 (enero-febrero de 1962), y posteriormente, de nuevo en la misma revista en los números 500 (abril-junio de 1988) y 502 (octubre-diciembre de 1988). Retomado en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

[1] *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

sacerdote llamado "según el orden de Melquisedec", y no "según el orden de Aarón"? Porque, cambiado el sacerdocio, necesariamente se cambia la Ley. En efecto, de aquel de quien se predicen estas cosas pertenecía a otra tribu, de la cual nadie sirvió en el altar. Y es cierto que nuestro Señor procedía de Judá, y a esa tribu nunca atribuyó Moisés el sacerdocio. Todo esto es mucho más evidente aún si surge otro sacerdote según el orden de Melquisedec, que lo sea no por ley de ordenación y sucesión carnal, sino por la potencia de su vida inmortal, así como declara la Escritura: Tú eres sacerdote eternamente, según el orden de Melquisedec"[2].

De modo que el Cristo es sacerdote, pero por derecho puramente espiritual; lo es según el orden de Melquisedec, y no según el orden de Aarón, ni gracias a la "sucesión carnal"; en virtud de ésta, es la realeza lo que le pertenece, y ello es conforme a la naturaleza de las cosas. Pero, por otra parte, el sacerdocio según el orden de Melquisedec implica también en sí mismo a la realeza, pues precisamente aquí no pueden estar uno y otra separados, ya que Melquisedec es, también, sacerdote y rey a la vez, de modo que realmente es la figura del Principio en el que ambos poderes están unidos, de la misma manera que el sacrificio que ofrece con el pan y el vino es la figura misma de la Eucaristía. Es en razón de esta doble prefiguración que se aplica al Cristo la sentencia de los Salmos: "Tu est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec"[3].

Recordemos el texto del pasaje bíblico donde se relata el encuentro entre Melquisedec y Abraham: "Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: "¡Bendito sea Abram[4] del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra. Y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!". Y diole Abram el diezmo de todo"[5]. Y he aquí en qué términos comenta san Pablo este texto: "Este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando regresaba de la derrota de los reyes, y le bendijo, al cual dio Abraham el diezmo de todo, y cuyo nombre significa, en primer lugar, "rey de justicia"[6] y, además, rey de Salem, es decir, "rey de paz", sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre"[7].

Melquisedec es presentado como superior a Abraham, ya que le bendice, y "es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior"[8]; y, por su parte, Abraham reconoció esta superioridad, ya que le dio el diezmo, lo cual indica su dependencia. De ello se desprende que el sacerdocio según el orden de Melquisedec es superior al sacerdocio según el orden de Aarón, puesto que es de Abraham de quien surgió la tribu de Leví y, en consecuencia, la familia de Aarón.

Es lo que también afirma san Pablo: "Y aquí (en el sacerdocio levítico), ciertamente, reciben el diezmo hombres mortales; pero allí, uno de quien se asegura que vive. Y, en cierto modo, hasta el mismo Leví, que percibe los diezmos (del pueblo de Israel), los pagó por medio de Abraham, pues ya estaba en las entrañas de su padre cuando Melquisedec le

---

[2] *Epístola a los Hebreos*, VII, 11-17.

[3] *Salmo* CIX, 4.

[4] Solamente después, el nombre de "Abram" fue cambiado por el de "Abraham" (Génesis, XVII).

[5] *Génesis,* XIV, 18-20.

[6] Efectivamente, es lo que significa literalmente "*Melki-Tsedeq*" en hebreo.

[7] *Epístola a los Hebreos*, VII, 1-3.

[8] Ibid, VII, 7.

salió al encuentro"[9]. Y esta superioridad corresponde a la de la Nueva Alianza sobre la Antigua Ley: "Y por cuanto no fue sin juramento -pues los otros fueron hechos sacerdotes sin juramento, mientras éste lo fue bajo juramento por Aquel que le dijo: "Juró el Señor y su juramento será inmutable: Tú serás sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec"- por eso, la Alianza de la que Jesús es mediador y garante es más perfecta que la primera"[10].

Hemos debido recordar aquí estos textos esenciales sin por lo demás pretender desarrollar todos los significados en ellos implícitos, lo que nos llevaría muy lejos, pues hay en ellos verdades de un orden muy profundo y que no se dejan penetrar inmediatamente, tal como san Pablo tiene el cuidado de advertir: "Sobre este particular tenemos muchas cosas que decir, aunque difíciles de explicar, porque os habéis hecho tardos de entendimiento"[11]. ¿Qué diría hoy, cuando las cosas de este género se han hecho completamente extrañas a la inmensa mayoría de los hombres, cuyo espíritu se ha vuelto exclusivamente hacia las solas realidades del mundo material, ignorando de antemano todo aquello que supera este dominio tan estrechamente limitado?

Lo que especialmente hemos querido dar a entender es que el orden de Melquisedec es a la vez sacerdotal y real, y que, en consecuencia, la aplicación a Cristo de las palabras de la Escritura que se refieren a ello constituye la afirmación expresa de este doble carácter. Es así cómo la unión de ambos poderes en una misma persona representa un principio superior a los dos órdenes en los que se ejercen respectivamente estos poderes considerados separadamente; y es por ello que Melquisedec es verdaderamente por todo lo que de él se dice "hecho semejante al Hijo de Dios"[12]. Pero Cristo, siendo el Hijo de Dios, no representa tan sólo a ese principio de los dos poderes; él es este mismo principio en toda su realidad trascendente, "por la potencia de su vida inmortal"; toda autoridad tiene en él su origen, ya que es el "Verbo Eterno" por quien todas las cosas han sido hechas, tal como declara san Juan al principio de su Evangelio: "sin Él nada se hizo de cuanto existe".

A estos puntos de vista fundamentales solamente añadiremos algunas observaciones complementarias, y, en primer lugar, es importante señalar que la Justicia y la Paz, que son, como se ha visto, los atributos de Melquisedec, según el significado de su propio nombre y del título que le es dado, son también atributos que convienen eminentemente a Cristo, que es llamado "Sol de Justicia" y "Príncipe de la Paz". Debe además decirse que estas ideas de la Justicia y de la Paz poseen, tanto en el Cristianismo como en las tradiciones antiguas, y especialmente en la tradición judía, en la que se hallan frecuentemente asociadas, un sentido muy diferente de su sentido profano, y que precisaría de un estudio profundo[13].

Otra observación, que puede parecer singular a quienes no conozcan el genio de la lengua hebrea, pero que no es menos importante, es ésta: Melquisedec es sacerdote del Dios Altísimo, "*El Elion*"; y "*El Elion*" es el equivalente de "*Emmanuel*", pues ambos nombres tienen exactamente el mismo valor numérico[14]. Esta equivalencia indica que se trata de dos

---

[9] Ibid, VII, 8-10.

[10] *Ibid*., VII, 20-22.

[11] *Ibid*., V, 11.

[12] La unión de los dos poderes podría incluso, en virtud de sus respectivas relaciones con los órdenes divino y humano, ser considerada en un determinado sentido como prefigurando la unión de las dos naturalezas divina y humana en la persona de Cristo.

[13] Esta diferencia está claramente afirmada en ciertos textos evangélicos, por ejemplo en el siguiente: "Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo" (*san Juan*, XIV, 27).

[14] En hebreo, cada letra del alfabeto tiene un valor numérico, y el valor numérico de un nombre está constituido por la suma del de las letras que lo componen; así, el valor de los nombres "*El Elion*" y "*Emmanuel*" es 197.

denominaciones del mismo principio divino, considerado desde dos perspectivas diferentes; en el mundo celestial él es "*El Elion*"; en cuanto a su manifestación en el mundo terrestre es "*Emmanuel*" ("Dios con nosotros" o "Dios en nosotros"). De ello resulta la siguiente consecuencia: el sacerdocio de Melquisedec es el sacerdocio de "*El Elion*"; el sacerdocio cristiano, que es una participación en el mismo sacerdocio de Cristo, es el de "*Emmanuel*"; así, pues, si "*El Elion*" y "*Emmanuel*" no son sino un solo y mismo principio, ambos sacerdocios no son sino uno, y el sacerdocio cristiano, que por lo demás implica esencialmente la ofrenda eucarística en las especies del pan y del vino, es verdaderamente "según el orden de Melquisedec".

Finalmente, Melquisedec no es el único personaje que, en las Escrituras, aparece con el doble carácter de sacerdote y de rey; en el Nuevo Testamento, efectivamente, volvemos a encontrar la unión de ambas funciones en los Reyes Magos, lo cual puede hacer pensar en la existencia de un vínculo muy directo entre éstos y Melquisedec, o, en otros términos, que en los dos casos se trata de representantes de una sola y la misma autoridad. Ahora bien, los Reyes Magos, por el homenaje que rinden a Cristo y por los presentes que le ofrecen, reconocen expresamente en él a la fuente de esta autoridad en todos los dominios en los que se ejerce: el primero le ofrece oro y le saluda como rey; el segundo le ofrece incienso y le saluda como sacerdote; por último, el tercero le ofrece la mirra o el bálsamo de incorruptibilidad[15] y le saluda como profeta o maestro espiritual por excelencia, lo que directamente corresponde al principio común de los dos poderes, sacerdotal y real. El homenaje es así rendido a Cristo, desde su nacimiento humano, en los "tres mundos" de los que todas las doctrinas orientales hablan: el mundo terrestre, el mundo intermediario y el mundo celestial; y quienes se lo rinden no son otros que los depositarios auténticos de la Tradición primordial, los guardianes del depósito de la Revelación hecha a la humanidad en el Paraíso terrestre. Tal es al menos la conclusión que, para nosotros, se desprende muy claramente de la comparación entre los testimonios concordantes que, a este respecto, se hallan en todos los pueblos; y, por otra parte, bajo las formas diversas por las que se reviste en el curso de los tiempos, bajo los velos más o menos densos que a veces la disimulan ante las miradas de quienes se atienen a las apariencias exteriores, esta gran Tradición primordial siempre fue en realidad la única verdadera Religión de la humanidad en su conjunto. La ofrenda de los representantes de esta Tradición, tal como nos la refiere el Evangelio, ¿no debería ser considerada, si se comprende bien, como una de las más hermosas pruebas de la divinidad de Cristo y, al mismo tiempo, como el decisivo reconocimiento del Sacerdocio y de la Realeza supremas que verdaderamente le pertenecen "según el orden de Melquisedec"?

[15] Los árboles de gomas o resinas incorruptibles desempeñan un importante papel en el simbolismo; en particular, con el sentido de resurrección e inmortalidad, han sido empleados en ocasiones como emblemas de Cristo. Es cierto que también se le ha dado a la mirra otro significado, que se refiere exclusivamente a la humanidad de Cristo, pero pensamos que se trata de una interpretación muy moderna, cuyo valor, desde el punto de vista tradicional, es bastante dudoso.

IV: EL DALAI-LAMA*

Desde hace algún tiempo, informaciones de fuente inglesa, luego evidentemente interesadas, nos representan al Tíbet como invadido por un ejército chino, y al Dalai-Lama huyendo ante esta invasión y aprestándose a pedir socorro al gobierno de las Indias para establecer su autoridad amenazada. Es muy comprensible que los ingleses pretendan vincular el Tíbet a la India, de la cual está sin embargo separado por obstáculos naturales, y que ellos busquen un pretexto para penetrar en Asia central, donde nadie piensa en reclamar su intervención. La verdad es que el Tíbet es una provincia china, que desde hace siglos depende administrativamente de China, y que por consiguiente no tiene que conquistarlo…En cuanto al Dalai-Lama, no es y nunca ha sido un soberano temporal, y su potencia espiritual está fuera del alcance de los invasores, cualesquiera que sean, que pudieran introducirse en la región tibetana. Las noticias alarmantes que alguien se esfuerza en extender actualmente están por tanto carentes de todo fundamento; en realidad, ha habido simplemente algunas depredaciones cometidas por una banda de saqueadores, pero, como el hecho es bastante frecuente en esta región, nadie piensa siquiera en inquietarse por ello.

Aprovecharemos esta ocasión para responder a ciertas cuestiones que nos han sido planteadas con respecto al Dalai-Lama; para que no se pueda acusarnos de emitir afirmaciones dudosas y que no reposan sobre ninguna autoridad, nos limitaremos a reproducir los principales pasajes de una "Correspondencia de Extremo Oriente" publicada en *La Voie* (números 8 y 9). Esta correspondencia apareció en 1904, en el momento que una expedición inglesa, comandada por el coronel Younghusband, retornaba de Lhassa con un pretendido tratado al pie del cual no figuraba ninguna firma tibetana. "*Los Ingleses traían del altiplano tibetano un tratado que no había sido firmado más que por su jefe y que por tanto no era para los Tibetanos, ni un compromiso, ni una obligación. La intrusión inglesa en Lhassa no podía tener ninguna influencia sobre el gobierno tibetano, y menos aún sobre la parte de la religión tibetana que hay que considerar como antepasado de todos los dogmas, y menos todavía sobre el viviente símbolo de la Tradición".*

He aquí algunos detalles sobre el palacio del Dalai-Lama, donde ningún extraño ha penetrado nunca: "*Ése palacio no está en la ciudad de Lhassa, sino sobre la cumbre de una colina aislada en medio del llano, y situada a alrededor de un cuarto de hora al norte de la ciudad. Está como rodeado y encerrado en un gran número de templos construidos como los* dinh *(pagodas confucianas), donde habitan los Lamas que están al servicio del Dalai-Lama; los peregrinos no franquean nunca la entrada de esos* dinh. *El espacio que está en el centro de esos templos colocados en círculo unos junto a otros, es un gran patio casi siempre desierto, en medio del cual se encuentran cuatro templos, de formas diferentes, pero colocados regularmente en cuadrado, y en el centro de ese cuadrado está la morada personal del Dalai-Lama.*

"Los cuatro templos son de grandes dimensiones, pero no muy elevados, y están construidos casi sobre el modelo de las habitaciones de los virreyes o de los gobernadores de las provincias del Imperio Chino; están ocupados por los doce Lamas llamados Lamas-Namshans*, que forman el consejo* circular *del Dalai-Lama. Los apartamentos interiores están ricamente decorados, pero no se ve en ellos más que los colores lamaicos, el amarillo*

---

* Publicado en *La Gnose*, nº 5, París, marzo de 1910. Como se señala al comienzo, básicamente consiste en pasajes de un escrito publicado en *La Voie* por Nguyèn Van Cang, hijo del "Maestro de las Sentencias" del Taoísmo indochino e iniciador de Matgïoi. Retomado en René Guénon, *Recueil,* Rose-Cross Books, Toronto, 2013 y en *La Gnose –Edition intégral 1909-1912*. Éditions de l´Homme libre, París, 2009.

y el rojo; están divididos en varias piezas de las cuales las mayores son las salas de plegarias*. Pero, salvo muy raras excepciones, los doce* Lamas-Namshans *no pueden recibir a nadie en los apartamentos interiores; sus servidores mismos permanecen en los apartamentos llamados* exteriores, *porque, desde esos apartamentos, no se puede apreciar el palacio central. Este ocupa el medio del segundo cuadrado, y está por todos los lados aislado de los apartamentos de los doce* Lamas-Namshans*; se necesita una llamada especial y personal del Dalai-Lama para franquear ese último espacio interior".*

"El palacio del Dalai-Lama no se revela a los ojos de los habitantes de los apartamentos interiores más que por un gran peristilo que lo rodea totalmente, como en todos los edificios del sur de Asia; ese peristilo está sostenido por cuatro filas de columnas, que están, de arriba hasta abajo, recubiertas de oro. Nadie habita la planta baja del palacio, que se compone solamente de vestíbulos, salas de plegarias y escaleras gigantescas. Frente al cuádruple peristilo, el palacio se eleva sobre tres pisos; el primer piso es color piedra, el segundo es rojo, el tercero es amarillo. Encima del tercer piso, y a guisa de tejado, se eleva una cúpula totalmente redonda y recubierta con láminas de oro; se ve ese domo desde Lhassa, y de muy lejos en el valle; pero los templos interiores y exteriores ocultan la visión de las estancias. Sólo los doce Lamas-Namshans *saben la distribución de las estancias del palacio central, y lo que ahí sucede; en la estancia roja, en el centro, se tienen las sesiones del consejo circular. El conjunto de esas construcciones es muy grandioso y majestuoso; los que tienen la autorización de circular por ellas han de guardar silencio".* (Nguyèn V. Cang, "El Palacio del Dalai Lama"*,* nº 8, 15 de noviembre de 1904).

He aquí ahora lo que concierne al Dalai-Lama mismo: "*En cuanto a la persona del Dalai-Lama, que ya se creía ver (tras la intrusión inglesa) constreñida y contaminada por miradas extranjeras, hay que decir que tal temor es ingenuo, y que, ni ahora ni más tarde, podría admitirse.* La persona del Dalai-Lama no se manifiesta más que en la estancia roja del gran palacio sagrado, cuando los doce *Lamas-Namshans* están ahí reunidos en ciertas condiciones, y por orden misma de aquel que los rige. Bastaría la presencia de otro hombre, cualquiera que sea, para que el Dalai-Lama no aparezca; y hay más que una imposibilidad material para profanar su presencia; no puede estar allá donde están sus enemigos o solamente extranjeros. *El Papa de Oriente, como dicen (muy impropiamente) los fieles del Papa de Occidente, no es de aquellos a los que se examina o se intimida, pues no está bajo el poder ni bajo el control humano; y* él es siempre el mismo*, hoy como el día bastante lejano que se reveló a ese Lama profético que los Tibetanos llaman Issa y que los Cristianos llaman Jesús"*. (Nguyèn V. Cang, "El Dalai Lama"*,* nº 9, 15 de diciembre de 1904).

Esto muestra suficientemente que el Dalai-Lama no puede estar en fuga, ni ahora ni en el momento en que estas líneas fueron escritas, y que no puede de ningún modo ser cuestión de destituirle ni de elegirle un sucesor; se ve igualmente así lo que valen las afirmaciones de ciertos viajeros que, habiendo más o menos explorado el Tíbet, pretenden haber visto al Dalai-Lama; no hay que atribuir la menor importancia a semejantes relatos. No añadiremos nada a las palabras que acabamos de citar, palabras que emanan de una fuente muy autorizada; se comprenderá por lo demás que esta cuestión no es de las que convenga tratar públicamente sin reservas, pero hemos pensado que no era inútil ni inoportuno decir aquí algunas palabras al respecto.

V. LAS DUALIDADES CÓSMICAS*

Sucede en ocasiones, más a menudo de lo que se cree comúnmente, que las teorías científicas más recientes, por las consecuencias que implican, llegan a reunirse con algunas concepciones antiguas generalmente olvidadas o desdeñadas durante la época que precedió inmediatamente la nuestra, y que además son obstinadamente ignoradas muy a menudo de manera preconcebida. Esos acercamientos pueden parecer extraños a ciertos espíritus, y no obstante son un hecho, y un hecho extremadamente importante desde el punto de vista de la historia de las ideas; si uno lo tuviese en cuenta tanto como debiera, podría ser inducido a modificar muchas conclusiones. Para nosotros, no hay ideas verdaderamente nuevas (hablamos de ideas, entiéndase bien, y no de sus aplicaciones prácticas), pero lo que crea la ilusión de la novedad y la originalidad es que las mismas ideas han podido ser presentadas, según las épocas, bajo formas extremadamente diversas para adaptarse a mentalidades igualmente diferentes; se podría decir que no es lo pensado lo que varía, sino solamente la manera de pensarlo. Así, por ejemplo, la moderna "filosofía de las ciencias" termina por coincidir en ciertos aspectos con la antigua "cosmología", aunque aquella tenga un punto de partida totalmente distinto y proceda por una vía en cierto modo inversa. Ciertamente, no se debería creer que, partiendo de las ciencias y sobre todo de las ciencias experimentales, sea posible alcanzar el dominio de la metafísica pura: la distancia es demasiado grande y la separación es demasiado profunda; pero al menos, se puede penetrar hasta cierto punto en el dominio intermedio entre el de la metafísica y el de la ciencia en el sentido en que la entienden los modernos, dominio que era en la antigüedad y en la Edad Media, como lo es todavía para los orientales, el de lo que llamaremos las "ciencias tradicionales". Estas ciencias eran tradicionales sobre todo porque tenían, directa o indirectamente, un fundamento de orden metafísico, porque no eran, en suma, más que una aplicación de los principios metafísicos a tal o cual punto de vista más o menos especial, y este caso era en particular el de las especulaciones cosmológicas; no hay nada parecido a ello en las conclusiones filosóficas derivadas de las ciencias actuales, pero la coincidencia, cuando se produce, es más que notable. El punto de vista de los antiguos era esencialmente sintético; el de los modernos, por el contrario, se manifiesta como analítico, y si es susceptible de dar parcialmente los mismos resultados, no es sino por una vía mucho más larga y como desviada. ¿Adquieren al menos las conclusiones más rigor y seguridad por ello? Así se cree ordinariamente, en razón del prestigio que ejerce sobre los espíritus la llamada ciencia positiva; no obstante, nos parece que el origen inductivo de las concepciones de que se trata les transmite un carácter que no puede ser más que el de simples hipótesis, mientras que, en el otro caso, ellas participan de la certeza que es inherente a la metafísica verdadera; pero ésta se ha vuelto tan extraña a la intelectualidad occidental moderna que, para justificar esta aserción, deberíamos entrar en largos desarrollos. Poco importa aquí por otro lado, ya que nuestra intención no es en absoluto la de investigar ahora la superioridad de uno u otro de los dos puntos de vista, sino solamente señalar algunos de esos parangones a los que hemos hecho alusión en primer lugar, y ello a propósito de un libro reciente de Emile Lasbax, *Le problème du mal*[1], el cual contiene puntos de vista particularmente interesantes a este respecto.

Este libro nos parece la expresión de un muy loable esfuerzo para desprenderse de los cuadros demasiado estrechos de la filosofía clásica, la cual es a veces calificada muy erróneamente de "tradicional", ya que, surgida principalmente de la "revolución cartesiana", se ha presentado desde su origen como el efecto de una ruptura con la tradición. Uno se

* Aparecido originalmente en *Études Traditionnelles*, enero a junio de 1972. Escrito en 1921 para *La Revue de Philosophie* y no publicado por ésta. Primera traducción al español en *Symbolos*, Guatemala, 1996. Retomado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

[1] 1 vol. en 8º de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* F. Alcan, París, 1919.

acerca a la tradición en cierta medida cuando se aleja de esa filosofía clásica, e incluso desde el momento en que uno se da cuenta de que la manera especial como ella plantea y trata las cuestiones está lejos de ser la única posible. Esto es, precisamente, lo que nos parece que Lasbax ha comprendido, y quizás ello no se debe únicamente al deseo de renovar la filosofía inspirándose en la ciencia, ya que él no es de los que menosprecian el pasado tanto más cuanto más lo ignoran. Nosotros no podríamos seguirle en sus conclusiones, demasiado místicas para nuestro gusto, pero nos complace indicar, con toda imparcialidad, el gran interés de algunas de las apreciaciones que contiene su obra.

Nos permitiremos, no obstante, una observación preliminar: el Sr. Lasbax, quien se cree y se afirma dualista, ¿lo es verdaderamente? Se puede dudar de ello cuando se le ve declarar, por ejemplo, que "el dualismo es una forma de existencia posterior a la unidad primitiva del ser homogéneo e inmortal; la unidad está en el origen y la dualidad no es más que derivada, puesto que ella resulta de la escisión del ser creado bajo la influencia de una voluntad negativa" (pág. 372). Una doctrina para la cual la dualidad no es primitiva no podría ser calificada propiamente de dualista; no se es dualista por el solo hecho de que se admita una dualidad, incluso si se rechaza reducir uno de sus términos al otro. Es cierto que, en este último caso, tampoco se es monista, pero ello simplemente prueba que hay concepciones a las cuales no son aplicables tales denominaciones: son aquéllas que resuelven la oposición aparente integrándola en un orden superior. Hay doctrinas de este género que se tiene la costumbre de desnaturalizar interpretándolas en un sentido dualista, y esto es lo que sucede en particular para la doctrina de Zoroastro, de la cual los Maniqueos no han tenido, al parecer, más que una comprensión incompleta y grosera. Ahrimán no es "el eterno enemigo" de Ormuz, y no es suficiente decir que "un día debe ser definitivamente vencido" (pág.11); en realidad, según el *Avesta*, debe reconciliarse en la unidad del Principio supremo, llamado *Akarana*, palabra que significa a la vez "sin causa" y "sin acción", lo que es efectivamente el equivalente exacto del "no actuar" de la metafísica extremo-oriental, así como del *Brahma* neutro y "no cualificado" de la doctrina hindú. Además, no es en esas doctrinas tradicionales, de una manera general, donde se puede encontrar un dualismo verdadero, sino solamente en el orden de los sistemas filosóficos: el de Descartes es su prototipo, con su oposición del espíritu y de la materia que no admite ninguna conciliación, ni incluso ninguna comunicación real entre los dos términos.

Como no nos proponemos entrar aquí en la discusión del dualismo, nos contentaremos con decir esto: se puede constatar en las cosas, no solamente una dualidad, sino dualidades múltiples, y toda la cuestión se resume en situar exactamente cada una de esas dualidades en el orden de existencia al cual se refiere, y fuera del cual ya no tendría sentido. Ahora bien, todas esas dualidades, que pueden ser en multiplicidad indefinida, ¿no son en definitiva unas especificaciones o modos de una dualidad única, más fundamental que las otras, y que revestiría aspectos diversos según los dominios más o menos particulares en los que se la contemple? En todo caso, en el orden metafísico puro, ya no podría haber ninguna dualidad, porque se está más allá de toda distinción contingente; pero puede haber una dualidad desde el momento en que uno se sitúa en el punto de partida de la existencia, incluso considerada más allá de toda modalidad especial y en la extensión más universal de la que ella sea susceptible.

E. Lasbax se representa la dualidad, bajo todas sus formas, como una lucha entre dos principios: es ésta una imagen que, para nosotros, no corresponde verdaderamente a la realidad más que en ciertos dominios y que, transportada más allá de sus justos límites, amenaza con conducir a una concepción totalmente antropomórfica; esto se ve claramente cuando las dos tendencias en presencia se definen, en última instancia, como la expresión de dos voluntades contrarias. Podría haber ahí un simbolismo útil, pero nada más, y a condición de no ser víctima de él; desgraciadamente, en vez de simplemente asignar al punto de vista psicológico su lugar en el orden cósmico, se tiende a interpretar dicho orden psicológicamente. Vemos bien la razón de semejante actitud: y es que el problema está planteado aquí en términos de bien y de mal, lo cual es un punto de vista totalmente humano; ya lo era así para Platón cuando, en el libro X de las *Leyes*, consideraba dos

"almas del mundo", una buena y otra malvada. Es además la misma razón la que hace que se exagere la oposición entre los dos principios o las dos tendencias, en detrimento de lo que se puede denominar su complementarismo: si se trata de bien y de mal, evidentemente no se puede hablar más que de lucha y de oposición; y Lasbax llega a declarar que "a decir verdad, la complementariedad no es más que una ilusión", y que "es sobre la oposición donde conviene poner el acento" (pág. 369). No obstante, si uno se desprende de las consideraciones morales, la oposición sólo existe en el dominio especial de la dualidad considerada y, desde el punto de vista superior en el que está resuelta y conciliada, sus dos términos no pueden presentarse más que como complementarios; es pues más bien la oposición la que nos parece ilusoria, o por lo menos perteneciente a un grado menos profundo de la realidad. He aquí una de las grandes diferencias entre la posición de Lasbax y la de las antiguas doctrinas tradicionales: y es que éstas no se preocupaban en absoluto de establecer "juicios de valor"; y, para nosotros, tales juicios sólo tienen sentido y alcance para el ser que los formula, porque no expresan otra cosa que simples apreciaciones puramente subjetivas; luego nos mantendremos fuera de ese punto de vista del "valor", tanto como podamos, en las consideraciones que seguirán.

*
* *

El Sr. Lasbax, decíamos antes, no desprecia el pasado en absoluto: no solamente invoca de buen grado, en apoyo de sus opiniones, las antiguas tradiciones cosmogónicas de Oriente, sino que incluso llega a admitir la legitimidad de especulaciones de las que está de moda el no hablar si no es para burlarse de ellas. Esto es así cuando, haciendo alusión a la solidaridad que une todas las partes del Universo y a las relaciones de la humanidad con los astros, declara nítidamente que la influencia de éstos sobre aquélla es "tan real que ciertos sociólogos no han temido crear, tanto para las sociedades animales como para las sociedades humanas, una teoría exclusivamente cosmogónica para las migraciones así como para los fenómenos sociales más complejos, yendo a dar, en el término supremo de la positividad, con las concepciones astrológicas que Comte atribuía desdeñosamente al periodo metafísico de su ley de los tres estados" (pág. 348). Esto es totalmente cierto, y es un ejemplo de esas aproximaciones cuya existencia hemos indicado; pero hay cierto mérito e incluso cierto coraje en decir ciertas cosas cuando tantos otros, que deben saber no obstante, de qué se trata, guardan sobre este tema un obstinado silencio. Por otra parte, lo que es verdadero para la astrología lo es también para muchas otras cosas, y en particular para la alquimia; nos sorprende que Lasbax no haya hecho jamás mención de esta última, pues resulta precisamente que sus concepciones nos han hecho pensar a menudo en algunas teorías de los hermetistas de la Edad Media; pero él no cita en este orden de ideas más que a Paracelso y a Van Helmont, y además sobre puntos muy especiales referentes exclusivamente a la fisiología, sin parecer darse cuenta de la vinculación de éstos con una doctrina mucho más general.

Hay que renunciar a la concepción corriente según la cual la astrología y la alquimia no habrían sido más que estados inferiores y rudimentarios de la astronomía y de la química. Tales especulaciones tenían en realidad un alcance muy distinto; no eran del mismo orden que las ciencias modernas con las cuales parecen presentar algunas conexiones más o menos superficiales, y eran ante todo teorías cosmológicas. Pero hay que decir que, si estas teorías son totalmente incomprendidas por los que las denuncian como vanas y quiméricas, ellas no lo son menos por aquellos quienes, en nuestros días, han pretendido por el contrario defenderlas y reconstituirlas, pero que no ven en la astrología nada más que un "arte adivinatorio", y que no son capaces de establecer la distinción, que se hacía muy bien en otros tiempos, entre la "química vulgar" y la "filosofía hermética". Así pues, cuando se quieren realizar investigaciones serias sobre este tipo de cosas, uno debe desconfiar grandemente de las interpretaciones propuestas por los modernos ocultistas, quienes, pese a todas sus pretensiones, no son depositarios de ninguna tradición, y se esfuerzan en suplir con la fantasía el saber real del cual carecen. Dicho esto, no vemos el porqué abstenerse de mencionar en esta ocasión las concepciones de los hermetistas, al igual que cualesquiera otras concepciones antiguas; esto es tanto más lamentable cuanto más lugar den a

comparaciones particularmente sorprendentes. Así, para tomar un ejemplo, Lasbax recuerda que Berzelius "había formulado la hipótesis atrevida de que la explicación última de toda reacción debía reducirse, a fin de cuentas, a un dualismo electroquímico: la oposición de los ácidos y las bases" (pág. 188). Habría sido interesante añadir que esta idea no pertenecía propiamente a Berzelius y que éste no hizo más que reencontrar, quizás ignorándolo, y expresándolo de otro modo, una antigua teoría alquímica; en efecto, el ácido y la base representan exactamente, en el dominio de la química ordinaria, lo que los alquimistas denominaban azufre y mercurio, y que no hay que confundir con los cuerpos que llevan comúnmente esos mismos nombres. Los mismos alquimistas también designaban a esos dos principios, desde otros puntos de vista, como el sol y la luna, el oro y la plata; y su lenguaje simbólico, a pesar de su aparente extrañeza, era más apto que cualquier otro para expresar la correspondencia de las múltiples dualidades que ellos consideraban, de las cuales he aquí algunas: "el agente y el paciente, el macho y la hembra, la forma y la materia, lo fijo y lo volátil, lo sutil y lo espeso"[2]. Entiéndase bien, no hay identidad entre todas esas dualidades sino solamente correspondencia y analogía, y el empleo de esta analogía, familiar al pensamiento antiguo, proporcionaba el principio de ciertas clasificaciones que no son asimilables en ningún grado a la de los modernos, y que quizás no se debería llamar propiamente clasificaciones; pensamos particularmente, en relación con esto, en los innumerables ejemplos de correspondencias que se podrían señalar en los textos antiguos de la India, y sobre todo en los *Upanishads*[3]. Hay ahí el indicio de una manera de pensar que escapa casi por completo a los modernos, al menos en Occidente; manera de pensar esencialmente sintética, como hemos dicho, pero en absoluto sistemática, y que abre posibilidades de una concepción totalmente insospechada para aquellos que no están habituados a ella.

En lo que concierne a estas últimas observaciones, pensamos estar de acuerdo con Lasbax, quien tiene una concepción de las primeras edades de la humanidad terrestre totalmente distinta de las que se encuentran ordinariamente cuando se trata del "hombre primitivo", concepción mucho más justa en nuestra opinión, aunque estemos obligados a hacer algunas restricciones: en primer lugar, porque se trata de pasajes que nos han recordado demasiado ciertas teorías ocultistas sobre las antiguas razas humanas, y a continuación, en razón del papel atribuido a la afectividad en el pensamiento antiguo, prehistórico si se quiere. Por más lejos que nos pudiésemos remontar, es seguro que no encontraríamos ninguna traza de este papel preponderante; más bien encontraríamos todo lo contrario. Pero Lasbax desprecia de buena gana la inteligencia en provecho del sentimiento, y parece que ello es por dos razones: por una parte, la influencia de la filosofía bergsoniana; y por otra, la preocupación constante por volver finalmente al punto de vista moral, el cual es esencialmente sentimental. Incluso desde este último punto de vista, no obstante, es ir un poco lejos el ver en la inteligencia una especie de manifestación del principio malo; en todo caso, es hacerse una idea demasiado restringida de la inteligencia el reducirla a la sola razón, y no obstante es lo que los "anti-intelectualistas" hacen de ordinario.

Señalemos a este respecto que es en el orden sentimental donde las dualidades psicológicas son más aparentes, y que son exclusivamente las dualidades de este orden las que la dualidad moral del bien y el mal traduce a su manera. Es singular que Lasbax no se haya dado cuenta de que la oposición del egoísmo y la simpatía equivale, no a una oposición entre inteligencia y sentimiento, sino a una oposición entre dos modalidades de sentimiento; sin embargo, insiste a cada instante sobre la idea de que los dos términos opuestos, para poder entrar en lucha, deben pertenecer a un mismo orden de existencia, o como él dice, "a un mismo plano". No nos gusta mucho este último término, porque los ocultistas han usado y abusado de él, y también porque la imagen que evoca tiende a hacer concebir la relación entre los diferentes grados de la existencia como una superposición,

---

[2] Dom A.- J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. "Conjonction", pág. 87.

[3] Véase en especial el *Chhândogya Upanishad*.

cuando más bien hay cierta interpenetración entre ellos. Sea como fuere, no vemos más que una sola dualidad a considerar en el orden intelectual: la del sujeto conocedor y la del objeto conocido; y hasta esta dualidad, que no se puede representar como una lucha, no corresponde para nosotros más que a una fase o a un momento del conocimiento, lejos de serle absolutamente esencial. No podemos insistir aquí sobre este punto, y nos limitaremos a decir que esta dualidad desaparece como todas las otras en el orden metafísico, que es el dominio del conocimiento intelectual puro. Lo cierto es que cuando Lasbax quiere encontrar el modelo de lo que él considera como la dualidad suprema, recurre naturalmente al orden sentimental, identificando la "voluntad buena" con el Amor y la "voluntad mala" con el Odio. Esas expresiones antropomórficas, o más exactamente "antropopáticas", se comprenden sobre todo en el caso de un teósofo místico tal como Jacob Boehme, para quien precisamente "el Amor y la Cólera son los dos misterios eternos"; pero es un error tomar al pie de la letra lo que en verdad no es otra cosa que un simbolismo bastante especial, y además menos interesante que el simbolismo alquímico del cual Boehme hizo uso también en muchas circunstancias.

La dualidad que las tradiciones cosmogónicas de la antigüedad emplazan en primer lugar, de una manera casi general, es la de la Luz y de las Tinieblas; y es ésta, en todo caso, la que presenta más nítidamente ese carácter de oposición sobre el que insiste Lasbax. Sin embargo, ver en esta concepción simplemente el símbolo de una dualidad moral sería interpretarla muy mal: las nociones del bien y del mal no han podido relacionarse con ella más que secundariamente y de una manera un poco accidental, incluso en el *Avesta*; en otras partes ni tan sólo aparecen, como en la India, donde la Luz es asimilada al conocimiento y las Tinieblas a la ignorancia, lo que nos transporta a otro dominio. Es la lucha de la Luz y las Tinieblas la que está representada, en los himnos védicos, por la lucha de Indra contra Vritra o Ahi[4], como lo fue por la de Horus contra Tifón para los egipcios. Ahora bien, si se quiere ver en ellas la lucha de la vida y de la muerte, esto no se trata más que de una aplicación bastante particular; sabemos que es difícil para la mentalidad occidental moderna desprenderse de aquello que gustosamente llamaríamos "la superstición de la vida", pero pensamos que es ilegítimo identificar con la existencia universal lo que no es sino una condición de uno de sus modos especiales; sin embargo, no insistiremos más sobre ello por el momento.

Lo que es notable es que el egoísmo, o más bien la atracción de la existencia individual, que es para Lasbax la tendencia mala por excelencia, es exactamente lo que representa el *Nahash* hebraico, la serpiente del Génesis; y seguramente debe ocurrir lo mismo allí donde la serpiente simbolice igualmente una potencia tenebrosa. Pero si la oposición es entre la existencia individual y la existencia universal, los dos principios no son del mismo orden; el Sr. Lasbax dirá que la lucha no es entre estados, sino entre tendencias; sin embargo, las tendencias son también estados al menos virtuales, modalidades del ser. Nos parece que lo que hay que decir es que principios de orden diferente pueden, por una especie de reflexión, recibir una expresión en un grado determinado de la existencia, de tal modo que no será entre los términos de la dualidad primitiva donde estará el conflicto propiamente hablando, sino solamente entre los de la dualidad reflejada, que, con relación a la precedente, no tiene más que el carácter de un accidente. Por otra parte, tampoco se puede decir que haya simetría entre dos términos tales como la Luz y las Tinieblas, los cuales son entre ellos como la afirmación y la negación, no siendo las Tinieblas más que la ausencia o la privación de la Luz; pero si en lugar de considerarlos "en sí" nos colocamos en el mundo de las apariencias, parece que se trata de dos entidades comparables, lo que hace posible la representación de una lucha; sólo que el marco de esta lucha se limita evidentemente al dominio en el que es susceptible de recibir una significación. No es menos cierto que, incluso con esta restricción, la consideración de la lucha o de lo que así puede ser representado analógicamente sería completamente imposible si se comenzara por plantear

[4] Es evidentemente por un *lapsus* que Lasbax ha escrito (pág. 32) *Agni* en lugar de *Ahi*, lo que no es de ningún modo lo mismo.

dos principios que no tuvieran absolutamente nada en común entre ellos: lo que no tiene ningún punto de contacto no puede entrar en conflicto bajo ningún aspecto; es lo que sucede particularmente con el espíritu y el cuerpo tal y como los concibe el dualismo cartesiano. Esta última concepción no es en absoluto equivalente a la de la forma y de la materia de Aristóteles y los escolásticos, en ningún modo dualista, pues "como lo señala Bergson, los griegos todavía no habían elevado barreras infranqueables entre el alma y el cuerpo" (pág. 68), y nosotros añadiremos que esto tampoco se hizo en la Edad Media, sino que en la doctrina aristotélica se trata antes bien de un complementarismo que de una oposición; más adelante volveremos sobre ello.

Sobre el tema de la oposición, hay que señalar muy especialmente la manera en que Lasbax considera la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción: no podemos ver como él en esta dualidad un caso particular de la lucha de la vida y de la muerte, pero es muy interesante haber pensado en asimilar la fuerza atractiva a la fuerza individualizadora. Lo que también es curioso es que esta oposición de la fuerza atractiva y la fuerza expansiva, presentada aquí como extraída de las teorías científicas modernas, es una de las interpretaciones de las que es susceptible el simbolismo de Caín y Abel en el Génesis hebreo. Ahora bien, nos preguntamos hasta qué punto se puede decir que la fuerza expansiva no actúa a partir de un centro, que no es "centrífuga", mientras que la fuerza atractiva, por contra, es verdaderamente "centrípeta". No habría que intentar asimilar la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción a la de los movimientos de traslación y de rotación: entre estas dualidades diferentes, puede haber correspondencia, pero no identidad, y en este caso hay que saber guardarse de toda sistematización.

Para Lasbax, ni una ni otra de las dos tendencias opuestas, bajo forma alguna en que se las considere, existe jamás en estado puro en las cosas; ellas están siempre y en todas partes simultáneamente presentes y actuantes, de manera que cada ser particular, e incluso cada parte de este ser, ofrece como una imagen de la dualidad universal. Encontramos aquí de nuevo la vieja idea hermética de la analogía constitutiva del Macrocosmos y del Microcosmos, idea que Leibnitz aplicaba a sus mónadas, cuando consideraba que cada una de ellas contenía la representación de todo el universo. Tan sólo puede haber, según los casos, predominio de una u otra de las dos tendencias, y éstas parecerán entonces encarnarse en elementos opuestos: así tenemos la dualidad biológica del sistema cerebroespinal y el sistema simpático, o bien, en otro nivel, la del núcleo y el citoplasma en la célula, en el interior de la cual se reproduce así un conflicto análogo al que presenta el conjunto del organismo; esta última dualidad se reduce a la dualidad química del ácido y de la base, que ya hemos señalado.

La consideración de esta especie de solapamiento de dualidades múltiples, análogas y no idénticas entre ellas, plantea una dificultad: si bien hay algunas de estas dualidades que podemos hacer corresponder término a término, puede que no ocurra lo mismo con todas. Para dar a comprender esto tomaremos como ejemplo la teoría de los elementos tal y como la concebían los griegos, Aristóteles en particular, y tal como se transmitió a la Edad Media; encontramos en esta teoría dos cuaternarios, cada uno de los cuales comprende dos dualidades: por un lado, el de las cualidades, caliente y frío, seco y húmedo, y, por otro lado, el de los elementos, fuego y agua, aire y tierra. Ahora bien, las parejas de elementos opuestos no coinciden con las parejas de cualidades opuestas, ya que cada elemento procede de dos cualidades combinadas pertenecientes a dos cualidades diferentes: el fuego, de lo caliente y lo seco; el agua, de lo frío y lo húmedo; el aire, de lo caliente y lo húmedo; la tierra, de lo frío y lo seco. En cuanto al éter, considerado como quinto elemento y que los alquimistas llamaban por esta razón "quintaesencia" (*quinta essentia*), contiene todas las cualidades en un estado de indiferenciación y de equilibrio perfecto; representa la homogeneidad primordial cuya ruptura determinará la producción de los otros elementos con sus oposiciones. Esta teoría está resumida en la figura -cuyo simbolismo es puramente

hermético por otra parte- que Leibnitz ha colocado en la portada de su *De arte combinatoria*.

Ahora bien, el calor y el frío son respectivamente los principios de expansión y de condensación, y corresponden así rigurosamente a las fuerzas antagonistas del dualismo mecánico; pero ¿podríamos decir otro tanto de lo seco y lo húmedo? Esto parece muy difícil, y es solamente por su participación en el calor y el frío por lo que se pueden vincular los elementos, fuego y aire por una parte, agua y tierra por otra, a estas dos tendencias expansiva y atractiva que el Sr. Lasbax considera de una manera demasiado exclusiva y sistemática. Y lo que complica todavía más la cuestión es que, desde diferentes puntos de vista, pueden establecerse oposiciones igualmente diferentes entre las mismas cosas: es lo que sucede para los elementos según nos refiramos a la alquimia o a la astrología, pues mientras la primera recurre a las consideraciones precedentes, la segunda, al repartir los elementos en el zodíaco, opone el fuego al aire y la tierra al agua; aquí, en consecuencia, la expansión y la condensación ya no figuran en ningún tipo de oposición o correlación. No vamos a llevar más lejos el estudio de este simbolismo, del cual sólo hemos querido mostrar su complejidad; tampoco hablaremos de la teoría hindú de los elementos, cuyas bases son muy diferentes de las de la teoría griega, y en donde la aplicación de los tres *gunas* proporcionaría sin embargo puntos de comparación muy interesantes para lo que aquí se trata.

Si consideramos especialmente la oposición del calor y el frío, esto nos conduce a considerar algunas cuestiones particularmente importantes que Lasbax plantea a propósito de los principios de la termodinámica. Discute, bajo este punto de vista, la teoría del Dr. Gustave Le Bon[5], según la cual "conviene distinguir entre dos fases radicalmente opuestas de la historia del mundo" que forman "un ciclo completo: primero, condensación de la energía en forma de materia, después, gasto de esta energía", es decir, disociación de la materia. Nuestro período actual correspondería a la segunda fase; y "como nada impide suponer que la materia, devuelta al éter, empiece de nuevo su fase condensadora, los periodos alternantes de la vida del universo deben sucederse sin fin: la hipótesis se completa en la idea antigua del 'gran año', en la concepción de Nietzsche del eterno retorno" (pág. 195). Por nuestra parte, esta teoría nos hace pensar menos en el "gran año" de los persas y los griegos, periodo astronómico que aparece sobre todo ligado al fenómeno de la precesión de los equinoccios, que en los ciclos cósmicos de los hindúes, donde las dos fases que acaban de ser descritas están representadas como el día y la noche de *Brahmâ*. Además, se encuentra en la concepción hindú igualmente esta idea de la formación de todas las cosas a partir del éter primordial, al cual deben volver en la disolución final; el Dr. Le Bon debe saber esto sin duda tan bien como nosotros, pero nunca habla de estas coincidencias que son sin embargo bastante sorprendentes. Debemos añadir, no obstante, que las teorías cosmogónicas de la India no admiten el "eterno retorno", cuya imposibilidad es además metafísicamente demostrable: de un ciclo a otro, nunca hay repetición ni identidad, sino solamente correspondencia y analogía, y estos ciclos se realizan, siguiendo la expresión de Lasbax, "en planos diferentes"; en verdad, no hay más ciclo que el nuestro actual que empiece y finalice en el éter considerado como el primero de los elementos corporales, pues no hay otro que se refiera a la existencia física. Resulta de ello que las condiciones de un ciclo no son aplicables a otros, aunque siempre deba haber algo que les corresponda analógicamente: así, el espacio y el tiempo son sólo condiciones especiales de nuestro ciclo, y no es más que de una manera totalmente simbólica como se podría transportar la idea fuera de los límites de éste para hacer expresable en alguna medida lo que no podría serlo de otro modo, estando el lenguaje humano necesariamente ligado a las condiciones de la existencia actual.

Esta última observación permite responder a la objeción que Lasbax dirige al Dr. Le Bon, y que trata sobre la separación establecida por éste entre las dos fases ascendente y descendente de la historia del mundo, que la doctrina hindú compara a las dos fases de la respiración, y que podemos denominar, si se quiere, evolución e involución, aunque tales

[5] El nacimiento y la desaparición de la materia.

términos puedan prestarse a equívoco: estos dos movimientos de sentido inverso deben, no ocupar dos periodos sucesivos en el tiempo, sino manifestarse simultáneamente durante toda la duración de la existencia del mundo, como sucede con los fenómenos correspondientes de construcción y de destrucción de los tejidos en la vida orgánica de los individuos. Esta dificultad desaparecería si se admitiera que el punto de vista de la sucesión cronológica no es en realidad sino la expresión simbólica de un encadenamiento lógico y causal; y es necesario que así sea, ya que sólo hay un ciclo particular que está sometido a la condición temporal, fuera de la cual todos los estados o los grados de existencia universal pueden ser considerados en perfecta simultaneidad. Además, incluso en el interior del ciclo actual, las dos fases opuestas no son necesariamente sucesivas, a menos que entendamos por esto un orden de sucesión lógico solamente; y, aún aquí, debemos poder encontrar en cada parte una imagen de lo que existe en la totalidad del ciclo. Pero de una manera general, las dos tendencias deben predominar sucesivamente en el desarrollo cronológico del mundo físico, sin lo cual el ciclo, en tanto que condicionado por el tiempo, no llegaría nunca a completarse; no decimos a cerrarse, ya que la concepción de ciclos cerrados es radicalmente falsa, como la del "eterno retorno" que es su inevitable consecuencia.

Señalemos además que las dos fases de las que acabamos de hablar aparecen igualmente en las teorías herméticas, donde son llamadas "coagulación" y "disolución": en virtud de las leyes de la analogía, la "gran obra" reproduce en resumen el conjunto del ciclo cósmico. Lo que es bastante significativo, desde el punto de vista en el que nos hemos situado, es que los hermetistas, en lugar de separar radicalmente estas dos fases, las unían al contrario en la figuración de su andrógino simbólico *Rebis* (*res bina,* cosa doble), que representa la conjunción del azufre y del mercurio, de lo fijo y lo volátil, en una materia única[6].

Pero volvamos a la oposición del calor y el frío y a las singulares antinomias que parecen resultar de ella: "de hecho, la ley de Clausius nos representa el mundo caminando hacia su reposo y encontrando la muerte a una temperatura elevada, ya que el calor es la forma más "degradada" de la energía utilizable. Por otra parte, todas las inducciones de la física estelar nos permiten afirmar que, cuanto más nos remontamos en el pasado, tanto más las temperaturas de los diferentes cuerpos y de los diferentes astros nos parecen superiores a las de hoy" (pág. 198). No podría ser de otra manera, si el fin del ciclo debe ser análogo a su comienzo: el descenso de la temperatura traduce una tendencia a la diferenciación, de la cual la solidificación marca su último grado; el retorno a la indiferenciación deberá, en el mismo orden de existencia, efectuarse correlativamente, y en sentido inverso, por un aumento de temperatura. Solamente que hay que admitir por ello que el enfriamiento de los sistemas siderales no proseguirá indefinidamente; e incluso, si actualmente estamos en la segunda fase del mundo tal y como lo piensa el Dr. Le Bon, es que el punto de equilibrio de las dos tendencias ya ha sido superado. La observación, por lo demás, apenas nos puede informar sobre ello directamente, y, en todo caso, no vemos con que derecho se podría afirmar que el enfriamiento progresivo debe ser continuo e indefinido; son inducciones que sobrepasan considerablemente el alcance de la experiencia, y sin embargo es lo que algunos, en nombre de la astronomía, no dudan en oponer a las conclusiones de la termodinámica. De ahí esas descripciones del "fin del mundo" por congelación, que "nos hacen pensar en ese último círculo del Reino del Mal donde Dante sitúa la residencia de Lucifer en su *Divina Comedia*" (pág. 200); pero no hay que confundir cosas esencialmente diferentes: Dante alude, no al "fin del mundo", sino más bien al punto más bajo de su proceso de desarrollo, que corresponde a lo que podríamos llamar la mitad del ciclo cósmico si consideráramos sus dos fases como meramente sucesivas. Lucifer simboliza la "atracción inversa de la naturaleza", es decir, la tendencia a la individualización; su morada es, pues, el centro de sus fuerzas atractivas, que en el mundo terrestre son representadas por la pesantez. Señalemos de paso que esto, cuando se aplica especialmente al propio mundo terrestre, va claramente en contra de la hipótesis geológica del "fuego central", ya que el

[6] Véase el *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, las *Claves de la Alquimia* de Basilio Valentín, etc.

centro de la tierra debe ser precisamente el punto en el que la densidad y la solidez están en su grado máximo. Sea como fuere, la hipótesis de la congelación final aparece como contraria a todas las concepciones tradicionales: no es sólo para Heráclito y para los estoicos que "la destrucción del universo debía coincidir con su abrasamiento" (pág. 201); la misma afirmación se encuentra casi en todas partes, desde los *Purânas* de la India al *Apocalipsis*; y también debemos constatar el acuerdo de estas tradiciones con la doctrina hermética, para la cual el fuego es el agente de la "renovación de la naturaleza" o de la "reintegración final".

Sin embargo "la ciencia ha intentado conciliar las dos hipótesis: la incandescencia final del universo y su enfriamiento progresivo", por ejemplo admitiendo, como lo hace Arrhenius, que "el enfriamiento destruye la vida sobre nuestro planeta, mientras que el abrasamiento, que se produce mucho tiempo después, marca la ruina y el hundimiento de todo el sistema solar" (pág. 201). Si fuera así, el fin de la vida terrestre, en lugar de marcar el término del movimiento cíclico, coincidiría solamente con su punto más bajo. Y es que, a decir verdad, la concepción de los ciclos cósmicos no está completa si no se introduce la consideración de los ciclos secundarios y subordinados, que se integran en los ciclos más generales; y es sobre todo con estos ciclos parciales con los que parece relacionarse la idea del "gran año" de los griegos. Entonces, no hay solamente un "fin del mundo", sino que ha de haber varios y que no son del mismo orden; congelación y abrasamiento encontrarían así su realización en grados diferentes. Pero una interpretación como la de Arrhenius nos parece que tiene un alcance mucho más restringido.

Anteriormente sólo hemos considerado una vertiente de la cuestión, que es todavía mucho más compleja de lo que hemos dicho; si nos colocamos en un punto de vista diferente, las cosas aparecerán naturalmente bajo una perspectiva muy distinta. En efecto, si el calor parece representar la tendencia que conduce hacia la indiferenciación, no es menos cierto que el calor y el frío deben estar igualmente contenidos en esta misma indiferenciación de manera que se equilibren perfectamente; la verdadera homogeneidad no se realiza en uno de los términos de la dualidad sino solamente allá donde la dualidad ha cesado de existir. Por otra parte, si consideramos la mitad del ciclo cósmico observando las dos tendencias que actúan simultáneamente, nos damos cuenta que es el instante en que, lejos de revelarse la victoria completa -al menos momentáneamente- de una sobre la otra, la preponderancia comienza a pasar de una a la otra: es pues el punto en que estas dos tendencias están en un equilibrio, que no por ser inestable deja de ser como una imagen o un reflejo de este equilibrio perfecto que no se realiza más que en la indiferenciación; y entonces este punto, en lugar de ser el más bajo, debe ser verdaderamente medio en todos los aspectos. Parece pues que ninguna de las dos fuerzas adversas llega nunca, en todo el recorrido del ciclo, a alcanzar el término extremo hacia el cual tiende, ya que está siempre contrariada por la acción de la otra, que mantiene así un determinado equilibrio al menos relativo; y además, si una u otra alcanzara este término extremo perdería desde entonces su naturaleza específica para volver a la homogeneidad primordial, puesto que habría alcanzado el punto más allá del cual la dualidad desaparece. En otros términos, el punto más alto y el punto más bajo son como el "infinito positivo" y el "infinito negativo" de los matemáticos, que se reúnen y coinciden; pero esta unión de los extremos no tiene ninguna relación con la afirmación hegeliana de la "identidad de los contradictorios": lo que aparece como contrario en el interior del ciclo ya no lo es cuando se sale de sus límites, y es aquí donde la oposición, ya resuelta, deja paso a la complementariedad. Además, este aspecto de la complementariedad aparece desde que se considera cierto equilibrio entre las dos tendencias; pero he aquí todavía otra antinomia: el equilibrio relativo es necesario para mantener la diferenciación, ya que ésta desaparecería si una de las dos tendencias venciera completa y definitivamente; pero el equilibrio perfecto, del cual este equilibrio relativo es como una participación, equivale al contrario a la indiferenciación. Para resolver esta antinomia hay que darse cuenta de que la oposición de la diferenciación y la indiferenciación es completamente ilusoria, de que no se trata de una verdadera dualidad puesto que no hay ninguna medida común entre los dos términos; no podemos entrar en los desarrollos que este tema comportaría, pero cuando se ha comprendido esto nos damos cuenta de que, a

pesar de las apariencias, las dos fuerzas antagonistas no tienden una hacia la diferenciación y otra hacia la indiferenciación, sino que diferenciación e indiferenciación implican respectivamente la manifestación y la no-manifestación de una y otra a la vez. La manifestación se efectúa entre dos polos extremos, pero que sólo son propiamente "dos" desde el punto de vista de dicha manifestación, ya que, más allá de ésta, todo vuelve finalmente a la unidad primitiva. Añadamos que habría que tener cuidado en no aplicar a ciclos particulares y relativos lo que sólo es cierto para el Universo total, para el cual no podría hablarse de evolución ni de involución; pero cualquier manifestación cíclica está al menos en relación analógica con la manifestación universal, de la cual no es sino la expresión en un orden de existencia determinado; la aplicación de esta analogía en todos los grados es la base misma de todas las doctrinas cosmológicas tradicionales.

Hemos llegado así a consideraciones de un alcance propiamente metafísico; y, cuando se transponen las cuestiones a este plano, podemos preguntarnos en qué se convierten estos "juicios de valor" a los que el pensamiento moderno otorga tanta importancia. Dos vías que no son contrarias más que en apariencia y que conducen en realidad al mismo fin parecen tener que ser declaradas equivalentes; en todo caso, el "valor" será siempre algo eminentemente relativo, ya que sólo concernirá a los medios y no al fin. Lasbax considera mala la tendencia a la individualización; tiene razón si quiere decir que ella implica esencialmente la limitación, pero está equivocado si pretende oponer realmente la existencia individual a la existencia universal, ya que ahí tampoco hay medida común, luego no hay correlación o coordinación posible. Además, para cualquier individualidad hay en cierto modo un punto de detención en la limitación, a partir del cual esta individualidad puede servir incluso de base a una expansión en sentido inverso; a este respecto podríamos citar la doctrina árabe según la cual "la extrema universalidad se realiza en la extrema diferenciación", puesto que la individualidad desaparece, en tanto que individualidad, en la medida en que ha realizado la plenitud de sus posibilidades. He aquí una consecuencia que debería satisfacer al Sr. Lasbax si el punto de vista del bien y del mal no ejerciera sobre él una influencia tan grande; en todo caso, a pesar de la diferencia de interpretaciones, no creemos que pueda contradecir en principio la tesis, común a todas las doctrinas metafísicas del Oriente, de que lo no-manifestado es superior a lo manifestado.

Uno de los aspectos más generales de la dualidad cósmica es la oposición de los dos principios que están representados en nuestro mundo por el espacio y el tiempo. En cada uno de los dos, la dualidad se traduce además de una manera más especial mediante una oposición que le corresponde: en el espacio, entre la concentración y la expansión; en el tiempo entre el pasado y el futuro[7]. Los dos principios a los que aludimos son los que las doctrinas de la India designan por los nombres de *Vishnú* y de *Shiva:* uno, principio conservador de las cosas; otro, principio, no destructor como se dice de ordinario, sino más exactamente transformador. Hay que señalar, además, que es la tendencia atractiva la que parece esforzarse en mantener los seres individuales en su condición presente, mientras que la tendencia expansiva es manifiestamente transformadora, tomando esta palabra en todo el valor de su significado original. Ahora bien, lo que hay aquí de curioso es que Lasbax denuncie la primera como una tendencia de muerte, destructora de la verdadera actividad vital, y que defina la vida como "una voluntad de irradiación y de expansión" (pág. 214); el poder destructor sería pues para él el antagonista de aquel que se considera habitualmente como tal. A decir verdad, se trata sólo de una cuestión de punto de vista, y para poder hablar de destrucción habría que tener cuidado de decir con relación a qué se la quiere entender: así, el poder expansivo y transformador es verdaderamente destructor de las

[7] Señalamos también a este respecto, para completar lo que hemos dicho de la teoría de los elementos, la consideración de una dualidad de propiedades contenida en un mismo elemento, donde se reproducen de alguna manera las dualidades más generales: por ejemplo, la polarización del elemento ígneo en luz y calor, sobre la que hay datos particularmente curiosos en las tradiciones musulmanas relativos a la creación y a la caída.

limitaciones de la individualidad y, más generalmente, de las condiciones especiales y restrictivas que definen los diversos grados de la existencia manifestada; pero sólo es destructivo con relación a la manifestación, y en cuanto a la supresión de las limitaciones, conduce a la plenitud del ser. En el fondo estamos, pues, de acuerdo con Lasbax en este punto; pero diferimos de él en que no consideramos la vida sino como una condición especial de la existencia manifestada: si admitimos pues que el sentido de su actividad está dirigido hacia la expansión, tendremos que convenir que tiende a destruirse a sí misma. Quizás la única manera de escapar a esta contradicción, al menos aparente, es renunciar a plantearse la cuestión en términos de vida y de muerte, ya que un punto de vista como éste, piense lo que piense Lasbax, es demasiado particular. Igualmente, cuando consideramos los dos principios como acabamos de hacerlo es imposible no conceder a uno de ellos un carácter puramente negativo: los dos pueden tener un aspecto positivo y un aspecto negativo, de la misma manera que pueden tener un lado activo y un lado pasivo[8]; sin duda, todo lo que es limitación es verdaderamente negativo si se lo considera metafísicamente, es decir, en lo universal pero, con relación a las existencias individuales, es una determinación o una atribución positiva: el peligro, aquí como en todas las cosas, consiste siempre en querer sistematizar demasiado.

Anteriormente hemos aludido a la existencia de ciertos "puntos de detención" tanto en la historia del mundo como en la vida de los individuos: es como si, cuando el equilibrio está a punto de romperse por el predominio de una de las dos tendencias adversas, la intervención de un principio superior viniera a dar al curso de las cosas un impulso en sentido inverso, en favor de la otra tendencia. Ahí reside en gran parte la explicación de la teoría hindú de los *Avatâras*, con su doble interpretación según las concepciones shivaíta y vishnuita. Para comprender esta doble interpretación, hay que pensar no solamente en la correspondencia de las dos tendencias en juego, sino sobre todo en esa especie de antinomia a la que da lugar el equilibrio cósmico y que hemos expuesto anteriormente: si se insiste en el mantenimiento del estado actual de diferenciación por medio de este equilibrio, tenemos el aspecto vishnuita de la doctrina; si consideramos por el contrario el equilibrio como reflejo de la indiferenciación *principial*[*]en el mismo seno de lo diferenciado, tenemos el aspecto shivaíta. En todo caso, desde el momento en que podemos hablar de equilibrio, sin duda se debe insistir menos en la oposición de los dos principios que en su complementariedad; además, el vínculo con el orden metafísico no permite otra actitud.

Aparte de este último punto, la consideración de los dos principios de los que acabamos de hablar está de acuerdo con la de Lasbax, primeramente en que estos principios, bajo cualquier modalidad que se los considere, parecen de alguna manera como simétricos y se sitúan en un mismo grado de existencia, y después en que uno y otro son igualmente activos, aunque en sentido contrario. Lasbax declara en efecto que "la oposición no es entre un principio activo que sería el espíritu y un principio pasivo que sería la materia; los dos principios son esencialmente activos" (pág. 428); pero conviene añadir que él parece caracterizar así "la última dualidad del mundo", que concibe de una manera demasiado antropomórfica, como "una lucha de dos voluntades". No es éste nuestro punto de vista: la dualidad que hemos considerado en último lugar, aunque de un alcance extremadamente extenso, no es para nosotros verdaderamente la última; pero por otro lado, la dualidad del espíritu y de la materia, tal y como se la entiende después de Descartes, no es más que una aplicación muy particular de una distinción de otro orden. Nos sorprende que Lasbax rechace tan fácilmente la concepción de la dualidad bajo el aspecto de lo activo y lo pasivo, cuando insiste tanto por otro lado en la dualidad de los sexos, que sin embargo no puede comprenderse de otra forma. Es incontestable, en efecto, que el principio masculino aparece como activo y el principio femenino como pasivo, y que además son más bien complementarios que verdaderamente opuestos; pero quizás es precisamente esta

---

[8] En el simbolismo hindú, cada principio tiene su *shakti*, que es su forma femenina.

[*] Nota del traductor: Se ha traducido como *principial* el termino francés *principielle,* aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principal (principal,* también en francés).

complementariedad lo que molesta a Lasbax en la consideración de lo activo y lo pasivo, donde apenas se puede hablar de oposición en el sentido propio de esta palabra, ya que los dos términos, o los principios que representan desde cierto punto de vista, no son de un único y mismo orden de realidad.

Antes de seguir hablando de este tema, señalaremos la muy ingeniosa manera en que Lasbax extiende la dualidad de los sexos hasta el mismo mundo estelar, adaptando a su concepción la reciente teoría cosmogónica del Sr. Belot que opone ventajosamente a la de Laplace, sobre la cual parece tener en efecto una superioridad muy apreciable en cuanto al valor explicativo. Considerados según esta teoría, "el sistema solar y los sistemas siderales son verdaderamente organismos; forman un 'reino cósmico' sometido a las mismas leyes de reproducción que el reino animal o vegetal, y que el reino químico donde el dualismo se afirma en el átomo por la coexistencia de electrones positivos o negativos" (pág. 344). Hay una gran parte de verdad, en nuestra opinión, en esta idea, por otro lado familiar a los antiguos astrólogos[9] de "entidades cósmicas" o siderales análogas a los seres vivos; pero el manejo de la analogía es aquí bastante delicado, y hay que tener cuidado en definir con precisión los límites en que es aplicable, sin lo cual se corre el riesgo de una asimilación injustificada. Es lo que ha sucedido a ciertos ocultistas, para quienes los astros son literalmente seres que poseen todos los órganos y todas las funciones de la vida animal, y nos hubiera gustado que Lasbax hubiera hecho al menos una alusión a esta teoría para señalar en qué medida la suya es diferente. Pero no insistamos más en los detalles; la idea esencial es que "el nacimiento del universo material", resultante del encuentro de dos nebulosas que juegan además papeles diferentes, "exige la presencia anterior de los padres, es decir de dos individuos ya diferenciados", y que "la producción sucesiva de fenómenos físicos no aparece ya como una sucesión de innovaciones o de modificaciones accidentales, sino como la repetición, sobre una trama nueva, de caracteres ancestrales diversamente combinados y transmitidos por la herencia" (pág. 334). En el fondo, la consideración de la herencia, así introducida, no es otra cosa que una expresión en lenguaje biológico de este encadenamiento causal de los ciclos cósmicos de los que hablábamos antes; sería siempre bueno tomar ciertas precauciones cuando se transponen términos que no han sido hechos más que para aplicarse a un determinado dominio, y hay que decir también que, incluso en biología, la función de la herencia está lejos de estar perfectamente clara. A pesar de todo, hay ahí una idea muy interesante, y ya es mucho llegar a semejantes concepciones partiendo de la ciencia experimental, la cual, constituida únicamente por el estudio del mundo físico, no nos podría sacar de él; cuando llegamos a los confines de este mundo, como es el caso, sería vano intentar ir más lejos sirviéndose de los mismos medios especiales de investigación. Por el contrario, las doctrinas cosmológicas tradicionales, que parten de principios metafísicos, consideran primero todo el conjunto de la manifestación universal, y a continuación no hay más que aplicar la analogía a cada grado de la manifestación, según las condiciones particulares que definen este grado o este estado de existencia. Ahora bien, el mundo físico representa simplemente un estado de la existencia manifestada entre indefinidos otros estados; si el mundo físico tiene pues dos "padres", como dice Lasbax, es por analogía con la manifestación universal entera, que tiene también dos "padres" o, hablando con más exactitud y sin antropomorfismo, dos principios generadores[10].

Los dos principios de que se trata son propiamente los dos polos entre los cuales se produce toda manifestación; son lo que podemos llamar "esencia" y "substancia", entendiendo estas palabras en sentido metafísico, es decir universal, diferenciado de la aplicación analógica que podrá hacerse luego a las existencias particulares. Hay ahí como

[9] Cf. las teorías sobre los "espíritus planetarios", la angelología judaica y musulmana, etc.

[10] La teoría del "nacimiento del universo", tal y como la expone Lasbax, permitiría todavía interesantes relaciones con símbolos como el del "huevo del mundo", que se encuentran en la cosmogonía hindú y en muchas otras tradiciones antiguas. Estos símbolos son además aplicables a toda la manifestación universal, así como a cualquiera de sus modalidades tomada aparte.

un desdoblamiento o una polarización del ser mismo, no "en sí", sino con relación a la manifestación, que sería inconcebible de otro modo; y la unidad del ser puro no está en absoluto afectada por esta primera distinción, como no lo estará por la multitud de las otras distinciones que se derivarán. No pretendemos desarrollar aquí esta teoría metafísica, ni mostrar cómo la multiplicidad puede estar contenida en principio en la unidad; además, el punto de vista de la cosmología (no decimos de la cosmogonía, que es todavía más especial) no tiene que remontar más allá de la primera dualidad, y sin embargo no es de ninguna manera dualista desde el momento que deja subsistir la posibilidad de una unificación que la sobrepasa y que sólo se realiza en un orden superior. Esta concepción de la primera dualidad se encuentra en doctrinas que revisten las formas más diferentes: así, en China, es la dualidad de los principios *Yang*, masculino y *Yin*, femenino; en el *Sânkhya* de la India, es la de *Purusha* y *Prakriti*; para Aristóteles es la del acto puro y la potencia pura. Estos dos principios complementarios tienen su expresión relativa en cada orden de existencia, y también en cada ser particular: para servirnos aquí del lenguaje aristotélico, cualquier ser contiene cierta parte de acto y cierta parte de potencia, lo que lo constituye como un compuesto de dos elementos que corresponden analógicamente a los dos principios de la manifestación universal. Estos dos elementos son la forma y la materia; no decimos el espíritu y el cuerpo, ya que no toman este aspecto más que en un dominio muy particular. Sería interesante establecer a este respecto ciertas comparaciones, y estudiar por ejemplo las relaciones que existen entre estas concepciones de Aristóteles y las de Leibnitz, que son, en toda la filosofía moderna, las que más se le acercan en este punto como en muchos otros, pero con la reserva de que el ser individual aparece para Leibnitz como un todo autosuficiente, lo que no permite vincularlo al punto de vista propiamente metafísico; los límites de este estudio no nos permiten insistir más en ello.

Retomando para mayor comodidad la representación de los "planos de existencia" a la que tan a menudo vuelve Lasbax, pero sin darle más que un significado meramente alegórico, podríamos decir que es posible considerar a la vez en las dualidades cósmicas una "oposición vertical" y una "oposición horizontal". La oposición vertical es la de los dos polos de la manifestación universal y se traduce en todas las cosas por la oposición, o mejor dicho, por la complementariedad de lo activo y lo pasivo en todos sus modos; este aspecto, que Lasbax descuida demasiado, es sin embargo el que corresponde a la más fundamental de todas las dualidades. Por otra parte, la oposición horizontal, es decir aquélla en la que los dos términos son simétricos y pertenecen verdaderamente a un mismo plano, es la oposición propiamente dicha, aquélla que puede estar representada por la imagen de una "lucha", aunque esta imagen no sea tan justa en todas partes como pueda serlo en el orden físico o en el orden sentimental. Hacer corresponder término a término las dualidades que pertenecen respectivamente a los dos géneros acarrea muchas dificultades; también Lasbax tiene dificultades en relacionar los principios masculino y femenino con la expresión de sus dos "voluntades adversas": si bien parece resolver la cuestión, en términos generales, en favor del elemento femenino, porque cree afirmar con ello la superioridad de la especie sobre el individuo, se le puede objetar que muchas doctrinas cosmológicas presentan sin embargo la fuerza expansiva como masculina y la fuerza atractiva como femenina, y todo ello representándolas simbólicamente por la dualidad de lo "lleno" y lo "vacío"; este tema merecería alguna reflexión. Además, el "plano de la especie" no es verdaderamente superior al del individuo, en realidad no es más que una extensión de éste, y los dos pertenecen a un mismo grado de la existencia universal; no hay que tomar por grados diferentes lo que no son sino modalidades diferentes de un mismo grado, y esto es lo que a menudo hace Lasbax, por ejemplo cuando considera las múltiples modalidades posibles de la extensión. En suma, y ésta será nuestra conclusión, los datos de la ciencia, en el sentido actual de esta palabra, pueden conducirnos a considerar una extensión indefinida de un determinado "plano de existencia", aquél que es efectivamente el dominio de esta ciencia y que puede contener muchas otras modalidades además del mundo corporal que está bajo nuestros sentidos; pero para pasar de ahí a otros planos es necesario otro punto de partida, y la verdadera jerarquía de los grados de existencia no tendría que ser concebida como una extensión gradual y sucesiva de las posibilidades que están implicadas bajo ciertas

condiciones limitativas como el espacio o el tiempo. Para comprender esto perfectamente se requerirían con seguridad desarrollos bastante extensos; pero aquí nos hemos propuesto sobre todo, indicando ciertos puntos de comparación entre teorías de origen y de naturaleza muy diversos, mostrar algunas vías de investigación que son muy poco conocidas porque los filósofos tienen desgraciadamente la costumbre de encerrarse en un círculo extremadamente restringido.

VI. LAS INFLUENCIAS ERRANTES*

Al hablar de los diversos elementos productores de los fenómenos que los espiritistas atribuyen a aquellos que ellos llaman "espíritus", hemos hecho alusión** a las fuerzas sutiles que los taoístas chinos llaman "influencias errantes". Daremos sobre ese tema algunas explicaciones complementarias, para eliminar la confusión en la cual caen demasiado fácilmente aquellos -desgraciadamente demasiado numerosos en nuestra época- que conocen las ciencias modernas occidentales menos que los antiguos conocimientos orientales.

Habíamos hecho notar que las influencias de las que estamos hablando, siendo de naturaleza psíquica, son más sutiles que las fuerzas del mundo sensible o corpóreo. Es por tanto oportuno no confundirlas con estas últimas, aunque algunos de sus efectos sean similares. Esta semejanza induciría sobre todo a asimilar estas fuerzas a las de la electricidad, y se explica simplemente con la analogía de las leyes que regulan los diversos estados y los diversos mundos, y con la correspondencia gracias a la cual se realizan el orden y la armonía de todos los grados de la Existencia.

Estas "influencias errantes" comprenden variedades muy diversas entre sí. Es cierto que también en el mundo sensible encontramos influencias muy diversas; pero en el mundo psíquico, las cosas son más complejas todavía, por el hecho mismo de que el dominio psíquico es mucho menos restringido que el dominio sensible.

Esta genérica denominación de "influencias errantes", se aplica a todas las energías no individualizadas, es decir, a todas las que actúan en el ambiente cósmico sin entrar en la constitución de un ser definido cualquiera. En ciertos casos, estas fuerzas son tales por su misma naturaleza; en otros casos, derivan de elementos psíquicos desintegrados, provenientes de antiguos organismos vivientes y particularmente de seres humanos, como hemos dicho en nuestro anterior artículo***.

En realidad, se trata de cierto orden de fuerzas naturales que tienen sus leyes particulares a las cuales no pueden escapar, exactamente como las otras fuerzas naturales. Si frecuentemente parece que los efectos de estas fuerzas se manifiesten en modo caprichoso e incoherente, ello se debe solamente a la ignorancia de las leyes que las rigen. Por ejemplo, basta considerar los efectos del rayo que no son menos extraños que los provocados por las fuerzas de las que hablamos, para comprender que en ello no hay propiamente nada de extraordinario. Y de hecho, aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles pueden captarlas y utilizarlas como las otras.

En este punto es necesario distinguir dos casos según la dirección de estas fuerzas y su utilización. Se puede llegar a este resultado sea con la ayuda de intermediarios que forman parte del mundo sutil, como los seres conocidos con el nombre de *yinn,* sea a través de seres humanos vivientes, que naturalmente poseen también los estados correspondientes al mundo sutil, lo cual les permite igualmente ejercitar en éste una acción. Los seres que dirigen de este modo tales fuerzas —sean hombres o *yinn-* con su voluntad, dan a éstas una especie de individualidad artificial y temporal que es solamente el reflejo de su propia individualidad, como una sombra de esta última. Con todo, sucede también frecuentemente

---

* *"Al-quwâ as-sâbinah"* ("Les influences errantes"). En *Al-Maa'rifah*, n° 7, El Cairo, noviembre de 1931. Firmado Abd Al-Wahid Yahiâ. Retomado en *Études Traditionnelles,* París, marzo-abril de 1962. Recopilado en René Guénon, *Sobre la Metafísica Hindú*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2009 (agotado) y en René Guénon, *Recueil*, Rose-Cross Books, Toronto, 2013).

** Nota del T.: Cf. René Guénon, *L´Erreur spirite,* Éditions Traditionnelles, capítulo VII: "Explicación de los fenómenos espiritistas".

*** Nota del Traductor: *"Ar-rûhâniyyatu-l-hâdithah- raddun 'ala raddin* (le néo-spiritualisme- Reponse a une critique", en *Al Maa' rifah*, n°5, septiembre de 1931.

que estas mismas fuerzas sean atraídas inconscientemente por seres que ignoran sus leyes pero que están predispuestos a ello por tendencia natural, como por ejemplo las personas que se ha convenido hoy en llamar "médiums".
Ellos prestan a las fuerzas con las que entran en relación una apariencia de individualidad, pero a costa de la integridad de los propios estados psíquicos, que sufren con eso un desequilibrio que puede llegar hasta una desintegración parcial de la individualidad.

Hay una observación muy importante que hacer sobre este tipo de captaciones inconscientes o involuntarias, en las cuales el ser está a merced de las fuerzas exteriores en lugar de dirigirlas. Esta atracción puede ser ejercida sobre tales fuerzas, no solamente, como hemos dicho, por medio de seres humanos o "médiums", sino también a través de otros seres vivientes e incluso objetos inanimados, a veces sirviéndose de lugares determinados en los cuales las fuerzas en cuestión están concentradas de modo que producen fenómenos más bien desacostumbrados. Estos seres o estos objetos tienen una función de "condensadores" -si puede usarse un término impropio pero justificado por la analogía con las leyes de las fuerzas físicas-. Tal condensación puede efectuarse espontáneamente, pero, por otro lado, es posible para aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles el fijarlas mediante ciertos procedimientos, tomando por soporte sustancias u objetos cuya naturaleza debe establecerse teniendo en cuenta el resultado que se quiere obtener. Inversamente, es también posible para estas personas el disolver los aglomerados de fuerza sutil, sea que se hayan formado voluntariamente por ellos o por otros, sea que se hayan constituido espontáneamente. A este respecto, el poder de las puntas metálicas siempre ha sido conocido, y hay en ello una notable analogía con los fenómenos eléctricos. Sucede a veces que cuando se golpea con una punta el punto preciso donde se encuentra lo que se podría llamar el "nudo" de la condensación, saltan chispas. Si, como frecuentemente ocurre, esta condensación ha sido producida por un brujo, este puede quedar herido o muerto por la reacción del golpe, a cualquier distancia que se encuentre. Estos son fenómenos que se han observado en todo tiempo y en todo lugar.

Se pueden comprender las dos operaciones de "condensación" y de "disolución" antes descritas gracias a la analogía que presentan con ciertos casos en los cuales actúan fuerzas de orden más o menos diferente, como en alquimia; se trata entonces de fuerzas que se conectan, en último análisis, a leyes muy generales, bien señaladas por la ciencia antigua, especialmente en Oriente, pero, por lo que parece, totalmente ignoradas por los modernos.

Es en el intervalo comprendido entre estas dos fases extremas de "condensación" y "disolución" cuando quien ha captado las fuerzas sutiles puede prestarlas esa especie de conciencia que les da una individualidad aparente capaz de inducir al error al observador, hasta persuadirle de que tiene que vérselas con seres verdaderos y propios.

La posibilidad de "condensar" las fuerzas sobre soportes de muy diversa naturaleza, y de obtener resultados de aspecto excepcional y sorprendente, muestra el error de los modernos cuando sostienen que la presencia de un médium humano es indispensable. Señalamos al respecto que antes del espiritismo el uso de un ser humano como un condensador, era propio de los brujos de ínfimo orden, a causa de los graves peligros que ello presentaba para ese ser.

Añadiremos a cuanto precede que, además del tipo de acciones de las que hemos brevemente hablado, existe otro totalmente diferente, que consiste en la condensación de las fuerzas sutiles, no ya sobre seres u objetos extraños al individuo que ejerce la operación, sino sobre este individuo mismo, de manera que le permita usar tales fuerzas a placer, dándoles así una posibilidad permanente de producir ciertos fenómenos. El uso de este método está difundido sobre todo en la India, pero es bueno precisar que aquellos que se empeñan en producir fenómenos extraordinarios por este procedimiento o con cualquier otro, no merecen de hecho el interés que algunos muestran por ellos. En realidad, se trata de individuos cuyo desarrollo interior se ha cerrado en cierto estadio por una razón cualquiera, hasta el punto de no ser ya posible pare ellos el proceder de otro modo, ni, por lo tanto, aplicar su actividad a cosas de orden más elevado.

A decir verdad, el conocimiento completo de las leyes que permiten al ser humano dirigir las fuerzas sutiles, ha estado siempre reservado a un número muy restringido de individuos, en razón del peligro que derivaría de su uso generalizado entre gente malintencionada. Existe en China un tratado muy difundido sobre las “influencias errantes”. Con todo, este tratado toma en consideración solamente una aplicación muy particular de estas fuerzas a las causas de las enfermedades y a su tratamiento, todo el resto ha sido siempre objeto de una enseñanza oral.

Por lo demás, aquellos que conocen las leyes que regulan las “influencias errantes”, se contentan habitualmente con este conocimiento y se desinteresan completamente de la utilización o de la aplicación práctica de tales fuerzas sutiles. Ellos rechazan provocar el más mínimo fenómeno para dejar estupefactos a los demás o satisfacer su curiosidad; y si acaso se ven constreñidos a producir ciertos fenómenos -por motivos totalmente diferentes de los que antes hemos hablado y en circunstancias especiales- lo hacen con la ayuda de métodos totalmente diferentes y utilizando para estos fines fuerzas de otro género, aunque los resultados parezcan exteriormente similares.

En efecto, si existe una analogía entre las fuerzas sensibles como la electricidad y las fuerzas psíquicas o sutiles, existe también una entre estas últimas y ciertas fuerzas espirituales que pueden, por ejemplo, actuar igualmente concentrándose sobre objetos o lugares determinados. Por otra parte, es también posible, que fuerzas tan diversas en su naturaleza produzcan efectos en apariencia semejantes. Tales semejanzas del todo superficiales son la fuente de errores y confusiones frecuentes, no evitables por quien se limite a la comprobación de los fenómenos. Es así posible que vulgares brujos imiten, al menos hasta cierto punto, el cumplimiento de hechos milagrosos. A pesar de una semejanza sólo aparente en cuanto a los resultados, no existe evidentemente, nada en común entre las causas que, en los dos casos son completamente diferentes.

No entra en el ámbito de nuestro tema el tratar la acción de las fuerzas espirituales. De todo lo que precede podemos en todo caso extraer la siguiente conclusión: los fenómenos por sí solos no pueden constituir un criterio o una prueba en apoyo de lo que quiera que sea, ni pueden de ningún modo establecer la verdad de una teoría cualquiera. Por lo demás, los mismos fenómenos deben frecuentemente ser explicados de formas diversas según los casos y es bien raro que haya, para unos fenómenos dados, una sola explicación posible.

Diremos para terminar que una verdadera ciencia puede ser constituida sólo partiendo de lo alto, es decir, de los principios, para aplicarlos a los hechos, los cuales son consecuencia más o menos lejana de los principios mismos. Esta actitud está en las antípodas de la ciencia occidental moderna, que quiere partir de los fenómenos sensibles para deducir leyes generales, como si lo “más” pudiese derivar de lo “menos”, como si lo inferior pudiese contener lo superior, como si la materia pudiese medir y limitar el principio.

RESEÑAS

E. E. Constance Jones, *Practical dualism*. - (El dualismo práctico.) –Ésta es una exposición de la manera como Sidgwick, en sus *Methods of Ethics*, considera lo que él denomina el “dualismo de la razón práctica”: él entiende por tal que la conducta humana procede de dos principios igualmente esenciales, que son la “benevolencia racional” y el “amor del sí racional”. Esos dos principios, que representan respectivamente el altruismo y el egoísmo, pueden parecer contradictorios entre sí; pero Jones intenta mostrar que, en realidad, el primero implica o incluye al segundo. Una simple observación: “aceptar la moralidad del sentido común, pero buscando darle una base filosófica”, ésa es una característica de casi todas las teorías morales; pero ¿no es al mismo tiempo una prueba de que esas teorías son artificiales en el fondo, y que cada filósofo no busca más que justificar, según sus propias ideas, una práctica cuya existencia es perfectamente independiente de toda construcción de ese género?

S. Alexander, *Space-time*. - (El espacio-tiempo.) –Éste es un extracto de un trabajo más extenso, en el cual el autor se propone examinar la relación que existe entre el espacio y el tiempo, considerados como realidades empíricas. El espacio y el tiempo, para él, dependen uno de otro y se implican mutuamente, de tal manera que no constituyen propiamente hablando más que una realidad única, el “espacio-tiempo”. Es el tiempo el que hace continuo al espacio asegurando su divisibilidad; e, igualmente, es también el espacio el que hace al tiempo continuo asegurando la conexión de sus partes. El “espacio-tiempo” es un sistema de “puntos-instantes”, es decir, de líneas de movimiento uniendo los puntos o los instantes entre ellos. El tiempo es sucesivo, irreversible y transitivo, y esas tres características corresponden a las tres dimensiones del espacio; el hábito de representar el tiempo espacialmente expresa el carácter intrínseco del tiempo mismo. El Sr. Alexander indica, a título de consecuencia, una hipótesis según la cual las cosas que existen en el espacio y en el tiempo no serían más que complejos de “espacio-tiempo”, es decir, de movimiento, y la relación del tiempo con el espacio sería análoga a la del espíritu con el cuerpo. Ésta es una teoría ingeniosa al máximo, pero no podemos arriesgarnos a un juicio sobre una consideración verdaderamente demasiado sumaria y demasiado incompleta.

B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout and Lord Haldane, *Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being*? - (Los individuos finitos ¿poseen un modo de ser sustantivo o adjetivo?) -La cuestión aquí discutida es en resumen ésta: ¿se puede considerar a los seres individuales como substancias, y en qué sentido se debe entender eso? Si se define la substancia según la concepción aristotélica, es decir, como un sujeto que no puede ser predicado. B. Bosanquet piensa que ése es un carácter que es atribuido a las “cosas” como tales, y que no conviene a la naturaleza de los individuos finitos espirituales. Para él, los individuos no son considerados tal como son si son tomados distintamente y aparte del todo del que forman parte, lo que es el caso cuando se los considera como sujetos irreductibles; si se los toma en su realidad total, son sobre todo caracteres predicables del universo. Nos parece, digámoslo de pasada, que Bosanquet confunde a veces una idea “abstracta”, es decir, la idea de una cualidad aislada de su sujeto, y una idea “extraída”, es decir, la idea de una parte aislada del todo o del conjunto al cual pertenece; habría por otra parte que saber de una manera precisa cómo concibe él lo que llama “el universo”, cuando dice que la relación de los individuos con el universo es una relación de subordinación y no de coordinación. Sea como fuere, él entiende la verdadera susbstancialidad de los individuos espirituales de muy distinta manera, como “intencional” y como consistiendo en su pretensión a la unidad y a la libertad, que no son por otra parte realizados nunca por completo. Se podría decir entonces que los individuos son tanto más “sustantivos” y libres cuando se reconocen más “adjetivos”, es decir, más dependientes de todo el conjunto del que forman parte; y es solamente sobrepasándose y saliendo de sí

mismos en cierto modo como tienden a realizar su substancialidad y la plenitud de su existencia.

La confusión que creemos encontrar en Bosanquet y que señalamos en todo momento, Pringle-Pattison parece haberla percibido igualmente, cuando le reprocha transformar ilegítimamente la relación entre todo y parte en una relación entre substancia y accidente, y de llegar así a una concepción de la "Realidad" que recuerda la Substancia de Spinoza. Pringle-Pattison piensa que la finalidad hacia la cual todo tiende es la realización cada vez más completa de la individualización, mientras que Bosanquet parece tomar una posición inversa; quizás hay una parte de verdad en los dos, y cada uno no ve más que una vertiente de la cuestión, que, considerada metafísicamente, es la de las relaciones de lo individual y de lo universal; pero aquí la discusión nos da la impresión de extraviarse un poco en el terreno moral y religioso. Por lo demás, la intervención de ciertas consideraciones de orden moral, e incluso social, es probablemente necesaria para comprender cómo Bosanquet es llevado a su concepción de la substancialidad, tan diferente de la concepción tradicional cuya base es puramente lógica.

En el punto de vista lógico se sitúa ante todo Stout para examinar la tesis de Bosanquet: su teoría de la predicación, dice él, supone esencialmente que la parte es un atributo del todo, y que todo atributo de la parte como tal es también un atributo del todo como tal. En realidad, lo que es una atributo del todo, es que contiene una determinada parte; la relación del todo con la parte es ella misma un adjetivo, y por consiguiente irreductiblemente distinta de su propia relación con su sustantivo. Si por tanto no es posible admitir la teoría general de la predicación, se deberá rechazar por ello mismo su aplicación a la concepción de los seres individuales. Stout sostiene por otra parte que los individuos finitos tienen un valor propio, no solamente en tanto que individuos, sino también en tanto que finitos, en el sentido de que presentan unas características que presuponen su limitación.

Lord Haldane busca explicar las posiciones respectivas de Bosanquet (al cual asocia a M. Bradley) y de Pringle-Pattison vinculándolas al conjunto de sus concepciones generales. Los dos le parecen proceder igualmente de un "idealismo objetivo" del tipo hegeliano, pero con tendencias diferentes; y encuentra un defecto común en el empleo que se hace, de manera más o menos disfrazada, de la noción de substancia. Para él, ninguno de los dos términos sustantivo y adjetivo no expresa adecuadamente el modo de ser de los individuos finitos, porque esos términos evocan la relación de una cosa y de sus propiedades, mientras que estamos aquí en un grado más elevado de la realidad. Él insiste con razón sobre el peligro de las metáforas y de las imágenes tomadas de nuestra experiencia del mundo exterior; a este propósito, él expresa incluso el deseo de ver a los metafísicos emplear una terminología tan rigurosa como la de las matemáticas. Somos totalmente de esta opinión, pero nos parece al mismo tiempo que ese deseo sería fácilmente realizable si se llegara simplemente a comprender que las cuestiones metafísicas deben ser tratadas metafísicamente.

L. Susan Stebbing, *The philosophical importance of the verb "to be"*. - (La importancia filosófica del verbo "ser".) –Se trata aquí de precisar el significado del verbo "ser", o más bien los diferentes significados que puede tener en las proposiciones, y, para eso, marcar una distinción entre "ser", "existencia" y "realidad". El ser, según B. Russell, se distingue en "existente" y "subsistente": el "existente" puede ser real o irreal, siendo este último solamente un objeto para el pensamiento y no formando parte de un sistema causal; el "subsistente", forma lógica del ser, puede ser contradictorio o no-contradictorio. Resultaría de esta división que el "existente" no está necesariamente en conformidad con los principios lógicos, aunque no sea cognoscible más que en esta condición; tal conclusión es seguramente bastante discutible. Otra cuestión interesante es la que concierne a las proposiciones "existenciales": el autor sostiene que no difieren en nada de las otras proposiciones en cuanto a su forma, y que ésta no puede de ningún modo informarnos sobre la naturaleza o el modo de ser del sujeto.

A.-N. Whitehead, Sir Oliver Lodge, J.-W. Nicholson, Henry Head, Mrs Adrian Stephen and H. Wildon Carr, *Time, space and material: are they, and if so in what sense, the ultimate data of science*? - (Tiempo, espacio y materia, ¿son los datos últimos de la Ciencia? Y si lo son ¿En qué sentido?)

I. – A. N. Whitehead reprocha a las concepciones científicas corrientes no constituir más que una sistematización apresurada y simplista, que no concuerda con los hechos: en particular, la concepción del tiempo como una sucesión de instantes no permite establecer ninguna relación física entre la naturaleza en un instante y la naturaleza en otro instante. Según la teoría aquí esbozada, y de la cual el autor debe publicar próximamente una más completa exposición, hay que distinguir en la naturaleza dos tipos esencialmente diferentes de entidades, que son los "acontecimientos" y los "objetos", después definir determinadas relaciones fundamentales de los unos y de los otros. Los acontecimientos pueden ser considerados como relaciones entre objetos, y los objetos como cualidades de acontecimientos; pero cada uno de esos puntos de vista da lugar además a dificultades. La teoría de la materia es la teoría de los objetos "uniformes" que dan a los acontecimientos en los cuales están situados, un carácter cuantitativo. La conclusión es que la concepción de una cantidad de materia teniendo una configuración espacial definida en un instante del tiempo es una abstracción muy compleja, y de ningún modo un dato fundamental de la ciencia.

II. - Para Sir Oliver Lodge, lo que nosotros aprehendemos inmediata y primitivamente, es el movimiento y la fuerza; el tiempo, el espacio y la materia son inferencias, abstracciones basadas sobre esos datos y destinadas a interpretarlos. Esta concepción, de la cual las principales nociones de las ciencias físicas pueden en efecto deducirse de un modo coherente, supone esencialmente que nuestras "experiencias" más directas son las sensaciones musculares. Al acabar, el autor pone en guardia contra toda teoría que introduzca la discontinuidad en el espacio, el tiempo, o hasta la energía.

III. –Esta última observación se dirige más particularmente a la nueva teoría física del "quantum". Según Nicholson, esta teoría implica la existencia de una nueva constante universal de la naturaleza, que sería, no un mínimo de energía, sino un mínimo de *acción*; se aplicaría por otra parte exclusivamente a los fenómenos "microscópicos" (para los cuales las concepciones de la fuerza y de la energía no serían ya datos fundamentales), mientras que la antigua física permanecería válida para los fenómenos "macroscópicos". El tiempo, el espacio y la materia serían datos fundamentales a toda la física, porque entran en la expresión de todas las constantes universales que existen en la naturaleza.

IV. - Head, admitiendo que toda sensación es la resultante de innumerables cambios de orden puramente fisiológico, se afana especialmente en determinar la base fisiológica de los aspectos espacial y temporal de la sensación. Esos aspectos serían enteramente distintos de los aspectos cualitativo y afectivo y podrían serles disociados; mientras que estos últimos dependerían de la actividad de la capa óptica, aquellos estarían debidos a la de la capa cortical del cerebro.

V. - Adrian Stephen se sitúa en el punto de vista bergsoniano (las ideas que ella expone están tomadas sobre todo de *Matière et Mémoire*), y resume así la respuesta a la cuestión planteada: la materia es el dato último de la ciencia; el espacio es la forma que la ciencia impone a sus objetos (forma lógica o del pensamiento, y no ya forma de la sensibilidad como para Kant); en fin, la ciencia no puede tratar con el tiempo, porque no puede tratar con la memoria, es decir, con el acto que transforma la materia en "fenómenos", que es el principio esencial de toda vida, y que distingue el espíritu de la materia.

VI. – Para concluir esta discusión, Wildon Carr insiste sobre todo sobre el "principio de la relatividad", que, para él, afecta no solamente al conocimiento, sino al ser mismo del espacio, del tiempo y de la materia. La verdadera doctrina filosófica, a este respecto, es la de los filósofos del siglo XVII, especialmente Malebranche y Berkeley: no hay grandezas, sólo hay perspectivas. Si el espacio, el tiempo y la materia son los datos fundamentales de la ciencia, ello no significa que sean entidades absolutas, sino que son derivados de esta perspectiva particular que constituye el sistema de referencia propio de los seres humanos.

Ettore Galli, *Nel dominio dell' "io"*. (En el dominio del "yo") - 1 vol.in-8°, 206 p. Società Editrice "Unitas", Milán y Roma, 1919. ***Nel mondo dello spirito***. (En el mundo del espíritu) -1 vol. in-8°, 252 págs. Società Editrice "Unitas", Milán y Roma, 1919. –El "yo" puede ser considerado, sea en su constitución interna, en su contenido subjetivo, sea en su desarrollo exterior; es el primero de esos dos puntos de vista, que puede denominarse estático, el que ha sido estudiado más generalmente. Por el contrario, E. Galli ha querido tratar aquí la cuestión desde el punto de vista dinámico, y ello considerando lo que él llama el sentido de lo "mío": lo "mío" es una expansión del "mi", y, estudiándolo, se alcanza el "yo" en el proceso mismo de su formación. Ese sentido del "yo" es por lo demás un hecho psicológico muy complejo; el autor analiza sus elementos constitutivos, después examina sus múltiples variedades, primero siguiendo los objetos a los cuales se aplica, y luego según la naturaleza propia del "yo" y la diversidad de los temperamentos individuales. Hay ahí unos matices que nos parecen ciertamente demasiado sutiles, como frecuentemente sucede entre los psicólogos, y, además, todo eso está un poco difuso; este último defecto es por lo demás común a todas las obras de Galli, cuyo pensamiento con certeza ganaría expresándose más concisamente. Los dos últimos capítulos están dedicados a la formación "psicogenética" del sentido de lo "mío", estudiada en el niño, y a su origen "filogenético", en correspondencia con el desarrollo mental y social de la humanidad; hay aquí, naturalmente, una muy amplia parte de hipótesis; la idea esencial es que lo "mío", aunque siendo una extensión del "yo" sobre las cosas, es al mismo tiempo una condición para la constitución del "yo".

La segunda obra comprende cuatro partes que no tienen otro ligamen entre ellas que relacionarse todas con cuestiones psicológicas. La primera es una justificación del valor de la introspección como método de observación; es quizás ir demasiado lejos en ese sentido el querer reducir la observación externa al observación interna, y pretender que no puede denominarse externa más que "por convención", con el pretexto de que la idea o la representación que podemos tener de no importa qué es siempre un hecho interno. Sabemos bien que los psicólogos están bastante acostumbrados a esta exageración, que tiende nada menos que a hacer depender todas las ciencias de la suya, pero mucho dudamos que lleguen jamás a hacer aceptar tal punto de vista por los representantes de las demás ciencias. La segunda parte es un estudio psicológico y sociológico sobre la "broma" (la palabra italiana *scherzo* presenta un matiz difícil de traducir en francés: es más propiamente una "pasada", buena o mala que se le juega a alguien). En la tercera, el autor analiza el fenómeno de la espera, que se afana por distinguir cuidadosamente de la atención, y de la cual considera separadamente diferentes casos, según que haya, con relación a los acontecimientos que van a producirse, previsión cierta, previsión incierta, o imprevisión, y también, por otro lado, según las diversas emociones que acompañan o siguen a la espera. Finalmente, la cuarta parte, trata de la "libertad a la luz de la psicología": parece que el Sr. Galli se haya propuesto mostrar sobre todo que la "libertad de indiferencia" es ilusoria e incluso inconcebible, y que haya querido para ello retomar y desarrollar, transponiéndolo al terreno puramente psicológico, el argumento espinozista de la "ignorancia de los motivos"; pero se equivoca no marcando claramente la distinción que conviene hacer entre la pretendida "libertad de indiferencia" y el verdadero "libre arbitrio", acomodándose muy bien este último a la existencia de los motivos, y presuponiéndola incluso expresamente. En suma, lo que debe retenerse sobre todo en la conclusión, es que no hay consciencia de la libertad; sobre ese punto, estamos por completo de acuerdo con el autor: la consciencia no puede aprehender más que una creencia en la libertad, y no la libertad en sí misma, que no es del orden de los fenómenos mentales; pero, si es así, es perder el tiempo el buscar argumentos psicológicos pro o contra la libertad misma, esta cuestión, por ser en el fondo una cuestión de "naturaleza", no es y no puede ser una cuestión psicológica, y se debería renunciar a querer tratarla como tal.

Augustin Jakubisiak, *Essai sur les limites de l'espace et du temps* *(Ensayo sobre los límites del espacio y del tiempo)*. –Aunque esta tesis parezca, según el título, deber ser de orden cosmológico, comienza por una interpretación ontológica de los principios lógicos, que

por otro lado nos parece bastante contestable en cuanto a la aplicación que se hace del "ser concreto" y en cuanto a la afirmación de "discontinuidad" que se quiere sacar de ella. El autor desarrolla después las consecuencias de esta interpretación, consecuencias no "metafísicas", como anuncia primero, sino propiamente "físicas" en el sentido etimológico de la palabra; más precisamente aún, son en gran parte "epistemológicas", es decir, que proceden sobre todo de la filosofía de las ciencias tal como se las entiende hoy. Hay por lo tanto una multiplicidad de puntos de vista que no discurre sin alguna confusión, a lo cual se añade además el empleo de una terminología a veces demasiado poco precisa. Hay sin embargo cosas notables en la crítica que se hace de algunas teorías; pero ¿por qué dar tanta importancia al estado actual de la ciencia y a concepciones que sin duda no tendrán más que una efímera duración? La parte constructiva de la obra encierra afirmaciones muy discutibles: discontinuidad de espacio y de tiempo, explicación espacial del número; y la extensión de las nociones de espacio y de tiempo a toda simultaneidad y a toda sucesión (que también se encuentra en Leibnitz) es verdaderamente abusiva. En la conclusión, el autor busca concordar su teoría con la revelación cristiana, y las observaciones a las cuales es llevado por ese camino no son, en su libro, lo menos digno de interés.

I. LA RELIGIÓN Y LAS RELIGIONES*

"*Honrad la Religión, desconfiad de las religiones*": tal es una de las máximas principales que el Taoísmo ha inscrito en la puerta de todos sus templos; y esta tesis (que es desarrollada por otra parte en esta misma Revista por nuestro Maestro y colaborador Matgïoi) no es especial de la metafísica extremo-oriental, sino que se desprende inmediatamente de las enseñanzas de la Gnosis pura, que excluye todo espíritu de secta o de sistema, por consiguiente toda tendencia a la individualización de la Doctrina.

Si la Religión es necesariamente una, como la Verdad, las religiones no pueden ser más que desviaciones de la Doctrina primordial; y no hay que tomar por el Árbol mismo de la Tradición las vegetaciones parásitas, antiguas o recientes, que se enlazan a su tronco, y que, aunque viviendo de su propia sustancia, se esfuerzan en ahogarlo: vanos esfuerzos, ya que modificaciones temporales no pueden afectar en nada a la Verdad inmutable y eterna.

De esto, resulta evidentemente que no se puede otorgar autoridad alguna a todo sistema religioso que invoque parentesco con uno o varios individuos, puesto que, ante la Doctrina verdadera e impersonal, los individuos no existen; y, por ello, se comprende también toda la inanidad de esta pregunta, planteada no obstante tan a menudo: "¿las circunstancias de la vida de los fundadores de las religiones, tales como nos son referidas, deben ser consideradas como hechos históricos reales, o como simples leyendas que no tienen más que un carácter puramente simbólico?"

Que se haya introducido en el relato de la vida del fundador, verdadero o supuesto, de tal o cual religión, circunstancias que no eran primitivamente más que puros símbolos, y que han sido tomadas después como hechos históricos por aquellos que ignoraban el significado de ello, es muy verosímil, incluso probable en muchos casos. Es igualmente posible, ciertamente, que circunstancias semejantes se hayan realizado a veces, en la existencia de ciertos seres de naturaleza muy especial, tales como deben serlo los Mesías o los Salvadores; pero poco nos importa, ya que esto no quita nada a su valor simbólico, que procede de algo completamente diferente a los hechos materiales.

Iremos más lejos: la existencia misma de tales seres, considerados bajo la apariencia individual, debe ser considerada también como simbólica. "El Verbo se hizo carne" dice el Evangelio de Juan; y decir que el Verbo, manifestándose, se ha hecho carne, es decir que se ha materializado, o, hablando de una manera más general y al mismo tiempo más exacta, que se ha, en cierto modo, cristalizado en la forma; y la cristalización del Verbo, es el Símbolo. Así, la manifestación del Verbo, en cualquier grado y bajo cualquier aspecto que sea, considerada con respecto a nosotros, es decir, desde el punto de vista individual, es un puro símbolo; las individualidades que representan el Verbo para nosotros, ya sean o no personajes históricos, son simbólicas en tanto que manifiestan un principio, y es el principio sólo quien importa.

No tenemos pues en modo alguno que preocuparnos de la historia de las religiones, lo cual no quiere decir por otra parte que esta ciencia no tenga tanto interés relativo como cualquier otra; nos está incluso permitido, pero desde un punto de vista que no tiene nada de gnóstico, desear que realice un día progresos más verdaderos que los que le han dado reputación, insuficientemente justificada quizás, a algunos de sus representantes, y que se

---

* Publicado originalmente en *La Gnose*, n° 10, septiembre de 1910. Firmado T Palingénius. Retomado en *Vers la Tradition,* Spécial René Guénon, Châlons-sur-Marne, 2001, en René Guénon, *Recueil,* Rose-Cross Books, Toronto, 2013 y en *La Gnose –Edition intégral 1909-1912.* Éditions de l´Homme libre, París, 2009.

desprenda pronto de todas las hipótesis demasiado de fantasía, por no decir fantásticas, de las cuales la han llenado exégetas poco prudentes. Pero no es éste el lugar para insistir sobre dicho asunto, que, nunca lo repetiríamos demasiado, está completamente fuera de la Doctrina y no podría alcanzarla en nada, ya que se trata de una simple cuestión de hechos, y, ante la Doctrina, no existe nada más que la idea pura.

Si las religiones, independientemente de la cuestión de su origen, aparecen como desviaciones de la Religión, hay que preguntarse por lo que es ésta en su esencia.

Etimológicamente, la palabra *Religión*, que deriva de *religare*, religar, implica una idea de ligazón, y, por consiguiente, de unión. Así pues, situándonos en el dominio exclusivamente metafísico, el único que nos importa, podemos decir que la Religión consiste esencialmente en la unión del individuo con los estados superiores de su ser, y, por ello, con el Espíritu Universal, unión mediante la cual la individualidad desaparece, como toda distinción ilusoria; y comprende también, por lo tanto, los medios de realizar esta unión, medios que nos son enseñados por los Sabios que nos han precedido en la Vía.

Este significado es precisamente el que tiene en sánscrito la palabra *Yoga*, no importa lo que pretendan aquellos que quieren que esta palabra designe, ya sea "una filosofía", ya sea "un método de desarrollo de los poderes latentes del organismo humano".

La Religión, subrayémoslo, es la unión con el Sí-mismo interior, el cual es él mismo uno con el Espíritu Universal, y no pretende vincularnos a ningún ser exterior a nosotros, y forzosamente ilusorio en la medida en que fuera considerado como exterior. *A fortiori* ella no es un lazo entre individuos humanos, lo cual no tendría razón de ser más que en el dominio social; este último caso es, en cambio, el de la mayoría de las religiones, que tienen como principal preocupación predicar una moral, es decir una ley que los hombres deben observar para vivir en sociedad. En efecto, si se separa toda consideración mística o simplemente sentimental, la moral se reduce a eso, que no tendría ningún sentido fuera de la vida social, y que debe modificarse con las condiciones de ésta. Si pues las religiones pueden tener, y tienen ciertamente de hecho, su utilidad desde este punto de vista, deberían haberse limitado a esta función social, sin ostentar ninguna pretensión doctrinal; pero, desgraciadamente, las cosas han sido de otro modo, al menos en Occidente.

Decimos en Occidente, ya que, en Oriente, no podía producirse ninguna confusión entre los dos dominios metafísico y social (o moral), que están profundamente separados, de tal manera que no es posible ninguna reacción de uno sobre el otro; y, en efecto, no se puede encontrar aquí nada que corresponda, incluso aproximadamente, a lo que los occidentales llaman una religión. En cambio, la Religión, tal como la hemos definido, es aquí honrada y practicada constantemente, mientras que, en el Occidente moderno, la gran mayoría la ignora totalmente, y no sospecha incluso la existencia de ella, ni siquiera quizás su posibilidad.

Se nos objetará sin duda que el Budismo es sin embargo algo análogo a las religiones occidentales, y es cierto que es lo que se les aproxima más (es por esto quizás que ciertos estudiosos quieren ver, en Oriente, Budismo un poco en todas partes, incluso a veces en aquello que no presenta el menor rastro de ello); pero está aún muy alejado de éstas, y los filósofos o los historiadores que lo han mostrado bajo este aspecto lo han especialmente desfigurado. No es más deísta que ateo, más panteísta que nihilista, en el sentido que estas denominaciones han tomado en la filosofía moderna, y que es también aquel en el cual gente que ha pretendido interpretar y discutir teorías que ignoraba, los ha empleado. No se dice esto, por otra parte, para rehabilitar desmedidamente el Budismo, el cual es (sobre todo en su forma original, que no ha conservado más que en la India, pues las razas amarillas lo han transformado de tal manera que apenas se le reconoce) una herejía manifiesta, puesto que rechaza la autoridad de la Tradición ortodoxa, al mismo tiempo que permite la introducción de ciertas consideraciones sentimentales en la Doctrina. Pero hay que reconocer que al menos no llega a proponer un Ser Supremo exterior a nosotros, error (en el sentido de ilusión) que ha dado a luz a la concepción antropomórfica, sin tardar siquiera en devenir enteramente materialista, y del cual proceden todas las religiones occidentales.

Por otra parte, no hay que equivocarse sobre el carácter, en modo alguno religioso a pesar de las apariencias, de ciertos ritos exteriores, que se vinculan estrechamente a las

instituciones sociales; decimos ritos exteriores, para distinguirlos de los ritos iniciáticos, que son otra cosa. Estos ritos exteriores, por eso mismo que son sociales, no pueden ser religiosos, cualquiera que sea el sentido que se dé a esta palabra (a menos que se quiera decir con ello que constituyen un vínculo entre individuos), y no pertenecen a ninguna secta con exclusión de otras; sino que son inherentes a la organización de la sociedad, y todos los miembros de ésta participan en ellos, cualquiera que sea la comunión esotérica a la que puedan pertenecer, tanto como si no pertenecen a ninguna. Como ejemplo de estos ritos de carácter social (como las religiones, pero totalmente diferentes de éstas, como se puede juzgar de ello comparando los resultados de unos y de otras en las organizaciones sociales correspondientes), podemos citar, en China, aquellos cuyo conjunto constituye lo que se llama el Confucianismo, el cual no tiene nada de una religión.

Añadamos que se podrían encontrar rastros de algo de este tipo en la antigüedad grecorromana, donde cada pueblo, cada tribu, e incluso cada ciudad, tenían sus ritos particulares, en relación con sus instituciones: lo cual no impedía que un hombre pudiera practicar sucesivamente ritos muy diversos, según las costumbres de los lugares donde se encontrara, y esto sin que nadie pensara en asombrarse de ello. Lo cual no hubiera sido así si tales ritos hubieran constituido una especie de religión de Estado, cuya sola idea habría sido sin duda un absurdo para un hombre de esa época, como lo sería todavía hoy día para un oriental, y sobre todo para un extremo-oriental.

Es fácil ver por ello cuánto los occidentales modernos deforman las cosas que les son ajenas cuando las contemplan a través de la mentalidad que les es propia; hay que reconocer sin embargo, y esto les excusa hasta cierto punto, que a los individuos les es muy difícil desprenderse de prejuicios de los cuales su raza está impregnada desde hace largos siglos. Por lo tanto no es a los individuos a quienes hay que reprochar el estado actual de las cosas, sino a los factores que han contribuido a crear la mentalidad de la raza; y, entre estos factores, parece que haya que asignar el primer puesto a las religiones: su utilidad social, ciertamente incontestable, ¿basta para compensar este inconveniente intelectual?

II. EL SIMBOLISMO DE LA CRUZ *

Hemos mostrado, en nuestro estudio sobre "La Plegaria y la Encantación", que el signo de la Cruz simboliza la expansión integral del ser en los dos sentidos de amplitud y exaltación, es decir, la realización completa del Hombre Universal[1]. Por ello, además, la Kabalá caracteriza al *Adam Qadmon* por el Cuaternario, que es el número de la Emanación, y que produce el Denario, total manifestación de la Unidad *principial,* que él contenía en potencia, siendo él mismo la expansión de esta Unidad; el Cuaternario en acción es, en efecto, representado por la Cruz[2]. Esto prueba claramente que la Cruz no es solamente, como algunos han pretendido, "un símbolo de la unión crucial que forma la eclíptica con el ecuador", y "una imagen de los equinoccios, en el momento que el sol, durante su curso anual, recorre sucesivamente estos dos puntos"[3]. Es eso sin duda, pero es también otra cosa muy distinta; e incluso si ella es eso, es que los fenómenos astronómicos deben por sí mismos ser considerados como símbolos, y que podemos encontrar en ellos, como en todas las cosas, y en particular en el hombre corporal, la similitud del Hombre Universal, cada una de las partes del Universo, mundo o ser individual, siendo análoga al Todo[4].

Por otra parte, hemos dicho que la individualidad corporal no es más que una porción, una modalidad de la individualidad integral, y que ésta es susceptible de un desarrollo indefinido, manifestándose en modalidades cuyo número es igualmente indefinido. Cada modalidad es definida por un conjunto de condiciones, de las que cada una, considerada aisladamente, puede extenderse más allá del dominio de esta modalidad y combinarse entonces con otras condiciones distintas para constituir los dominios de otras modalidades, que forman parte de la misma individualidad integral, cada uno de esos dominios pudiendo además contener modalidades análogas que pertenecen a un número indefinido de otros individuos, cada uno de los cuales, por su lado, es un estado de manifestación de uno de los seres del Universo. El conjunto de los dominios que contienen todas las modalidades de una misma individualidad, dominios que, como hemos dicho, son en número indefinido, y de los que cada uno de ellos a su vez es también indefinido, este conjunto, decimos, constituye un grado de la Existencia universal, la cual, en su totalidad, contiene una indefinidad de individuos.

Podemos representar ese grado de la Existencia por un plano horizontal, que se extiende indefinidamente siguiendo dos dimensiones, que corresponden a las dos indefinidades que

---

* Publicado en *La Gnose,* números 2, 3, 4, 5 y 6, respectivamente de febrero, marzo, abril, mayo y junio de 1911. Firmado T Palingénius. Retomado en René Guénon, *Recueil,* Rose-Cross Books, Toronto, 2013 y en *La Gnose –Edition intégral 1909-1912.* Éditions de l´Homme libre, París, 2009.

[1] Véase la nota de la página 26 de *La Gnose* (2º año, n° 1). — Para completar lo que ahí hemos dicho sobre el rito de la Comunión, podemos añadir esto: la Hierurgia o la Misa no es en realidad, ni una plegaria ni un acto mágico, sino que constituye propiamente hablando una encantación, en el sentido que hemos dado a esta palabra.

[2] Cf. aquí nuestras "Observaciones sobre la producción de los Números". (N. del T. : Retomado en *Mélanges*, Galllimard, París, 1976).

[3] J.-M. Ragon, *Ritual du Grade de Rose-Croix,* págs. 25-28.

[4] Para lo que concierne al significado astronómico de la Cruz, véase el estudio sobre "El Arqueómetro", en particular, pág. 187 año 1º, nº 11. Es bueno recordar que esta interpretación, insuficiente cuando es exclusiva, es la que ha dado origen a la demasiado famosa teoría del "mito solar", reproducida hasta hoy por los principales representantes de la "ciencia de las religiones".
(N.. del T.: Los estudios sobre el Arqueómetro están todos reunidos y traducidos al español en: *Comentarios al Arqueómetro*, Meru, Barcelona, 2007, traducción y estudio preliminar de Víctor Pascual).

ahora vamos a considerar: por una parte, la de los individuos, que se puede representar por el conjunto de rectas paralelas a una de las dimensiones, definida, si se quiere, por la intersección de este plano horizontal con un plano vertical frontal; y, por otra parte, la de los dominios particulares de las diferentes modalidades de individuos, que en este caso se representará por el conjunto de rectas del plano horizontal perpendiculares a la dirección precedente, es decir, paralelas al eje visual o antero-posterior, cuya dirección define la otra dimensión. Cada una de estas dos categorías comprende una indefinidad de rectas paralelas, todas indefinidas; cada punto del plano se determinará por la intersección de dos rectas pertenecientes, respectivamente, a estas dos categorías y, en consecuencia, representará una modalidad particular de uno de los individuos comprendidos en el grado considerado.

La Existencia universal, aunque única en sí misma, es múltiple en sus manifestaciones, y comporta una indefinidad de grados, de los que cada uno podrá representarse, en una extensión de tres dimensiones, por un plano horizontal. Acabamos de ver que la sección de un plano horizontal por un plano vertical frontal representa un individuo o, más bien, para hablar de forma más general y al tiempo más exacta, un determinado estado de un ser, estado que puede ser individual o no individual, según las condiciones del grado de la Existencia al que pertenezca. Ahora podemos ver ese plano vertical frontal como si representase a un ser en su totalidad; este ser comprende un número indefinido de estados, que estarán representados por todas las rectas horizontales de este plano, mientras que las verticales estarán formadas por los conjuntos de modalidades que corresponden respectivamente a cada uno de estos estados. Por otra parte, hay una indefinidad de tales planos que representan la indefinidad de seres contenidos en el Universo total.

Se ve pues que, en esta representación geométrica, de tres dimensiones, cada modalidad de un estado de ser sólo se encuentra indicada por un punto; pero tal modalidad también es susceptible de desarrollarse en el transcurso de un ciclo de manifestación implicando un número indeterminado de modificaciones secundarias para la modalidad corporal de nuestra individualidad humana actual, por ejemplo, estas modificaciones serán todos los momentos de su existencia, o, lo que viene a ser lo mismo, todos los actos y gestos, sean los que sean, que realice en el transcurso de esta existencia. Para que entren todas estas modificaciones en nuestra representación, la modalidad considerada debería estar figurada, no por un punto, sino por una recta entera, en la que cada uno de sus puntos sería una de esas modificaciones secundarias, teniendo cuidado en señalar que esta recta, aunque indefinida, está limitada, como por otra parte lo está todo lo indefinido, e incluso, si así se puede decir, toda potencia de lo indefinido. Estando la *indefinidad*[**] simple representada por la línea recta, la doble *indefinidad*, o lo indefinido elevado a la segunda potencia, lo estará por el plano, y la triple *indefinidad*, o lo indefinido elevado a la tercera potencia, por la extensión de tres dimensiones. Si por tanto cada modalidad está representada por una recta, un estado de ser, que implica una doble *indefinidad,* se representará ahora íntegramente por un plano horizontal, y la totalidad de un ser, lo será por una extensión en tres dimensiones.

En esta nueva representación, más completa que la primera, vemos primero que por cada punto de la extensión considerada pasan tres rectas paralelas, respectivamente, a cada una de las tres dimensiones de esta extensión; con lo que se podría considerar a cada punto como el vértice de un triedro trirrectángulo, que constituiría un sistema de coordenadas al que toda la extensión se podría referir y cuyos tres ejes formarían una cruz de tres dimensiones. Supongamos que esté determinado el eje vertical de este sistema: cruzará cada plano horizontal por un punto, que será el origen de las coordenadas rectangulares a las que se referirá este plano, coordenadas cuyos ejes formarán una cruz de dos dimensiones. Se puede decir que este punto es el centro del plano y que el eje vertical es el lugar donde se encuentran los centros de todos los planos horizontales; toda vertical, es decir, toda paralela a este eje, también contiene puntos correspondientes a estos mismos

[**] En francés: *indéfinité* (n. del t.).

planos. Si, aparte del eje vertical, se determina un plano horizontal particular para formar la base del sistema de coordenadas, el triedro trirrectángulo del que acabamos de hablar estará, a su vez, totalmente determinado. Habrá una cruz de dos dimensiones, trazada por dos de los tres ejes, en cada uno de los tres planos de coordenadas, uno de los cuales será el plano horizontal considerado y los otros dos serán los dos planos ortogonales que pasen por el eje vertical y por uno de los dos ejes horizontales; estas tres cruces tendrán por centro común el vértice del triedro, que será el centro de la cruz de tres dimensiones y al que también se puede considerar como el centro de toda la extensión. Cualquier punto podría hacer de centro y se puede decir que lo es en potencia; pero, de hecho, hay que determinar un punto particular, el cómo lo diremos en lo que sigue, para que se pueda efectivamente trazar la cruz, es decir, medir la extensión por entero o, analógicamente, realizar la comprehensión total del ser.

En nuestra nueva representación de tres dimensiones, en la que sólo hemos considerado a un ser, la dirección horizontal según la cual se desarrollan las modalidades de todos los estados de este ser, implica, así como los planos verticales que le son paralelos, una idea de sucesión lógica, mientras que los planos verticales que le son perpendiculares corresponden, correlativamente, a la idea de simultaneidad lógica. Si se proyecta toda la extensión sobre aquél de estos tres planos de coordenadas que hay en este último caso, cada modalidad de cada estado del ser se proyectará según un punto de una recta horizontal, y el estado cuyo centro coincida con el del ser total estará representado por el eje horizontal situado en el plano sobre el que se hace la proyección. De esta manera volvemos a la primera representación, aquella en la que el ser está situado en un plano vertical; un plano horizontal podrá ser de nuevo entonces un grado de la Existencia universal, que comprende todo el desarrollo de una posibilidad particular, cuya manifestación constituye, en su conjunto, lo que podemos llamar un Macrocosmos, mientras que en la otra representación, se trata sólo del desarrollo de la misma posibilidad en un ser, lo que constituye un estado de éste, individualidad integral o estado no individual, al que en todo caso podemos llamar, analógicamente, Microcosmos. Notemos que el mismo Macrocosmos, así como el Microcosmos, cuando se lo considera aisladamente, no es más que uno de los elementos del Universo, como cada posibilidad particular no es más que un elemento de la Posibilidad total.

De entre estas dos representaciones, la que se refiere al Universo puede denominarse, para simplificar el lenguaje, representación macrocósmica, y la que se refiere a un ser, representación microcósmica. En esta última, ya hemos visto cómo está trazada la cruz de tres dimensiones; lo mismo se puede hacer en la representación macrocósmica si en ella se determinan los elementos correspondientes, es decir, un eje vertical, que sería el eje del Universo, y un plano horizontal, al que por analogía se podría designar como su ecuador; y debemos señalar que cada Macrocosmos tiene, en esta representación, su centro en el eje vertical, tal y como lo tenía cada Microcosmos en la otra representación.

Por lo que se acaba de exponer, vemos la analogía que existe entre el Macrocosmos y el Microcosmos, cada parte del Universo siendo análoga a las demás partes, así como a sí misma, ya que todas son análogas al Universo total, tal como lo hemos dicho al comienzo. De ello resulta que, si consideramos el Macrocosmos, cada uno de los dominios definidos que comprende también le es análogo; asimismo, otro tanto ocurre respecto al Microcosmos con cada una de sus modalidades. En particular, por esto, la modalidad corporal de la individualidad humana puede ser tomada para simbolizar, con sus diversas partes, esta misma individualidad considerada íntegramente, si se hacen corresponder sus tres partes, cabeza, pecho y abdomen, respectivamente con los tres elementos de los que está compuesta la individualidad: elemento pneumático o intelectual, elemento psíquico o emotivo, elemento hílico o material[5]. Tal es la división más general de la individualidad, y

[5] Véase, en el estudio sobre "el Arqueómetro" (*La Gnose*, año 2º, nº 1, pág. 17), la correspondencia de esos mismos elementos de la individualidad con las divisiones de la sociedad humana, que se puede considerar como una individualidad colectiva, y como análoga, en el Macrocosmos, a lo que es

podría aplicarse al Macrocosmos como al Microcosmos, según la ley de las analogías; pero nunca se deberá olvidar que cada uno de esos tres elementos comporta un número indefinido de modalidades coexistentes, así como cada una de las tres partes del cuerpo se compone de una cantidad indefinida de células, cada una de las cuales también tiene su existencia propia.

Establecido esto, si consideramos un estado de ser, representado por un plano horizontal de la representación microcósmica, nos resta ahora decir a qué corresponde el centro de ese plano, así como el eje vertical que pasa por ese centro. Pero, para llegar ahí, aún nos hará falta recurrir a otra representación geométrica, un poco diferente de la precedente, y en la cual haremos intervenir, no ya solamente, como lo hemos hecho hasta aquí, el paralelismo o la correspondencia, sino hasta la continuidad de todas las modalidades de cada estado de ser entre sí, y también de todos los estados de ser entre ellos, en la constitución del ser total.

En lugar de representar las diferentes modalidades de un mismo estado de ser por medio de rectas paralelas, como lo hicimos antes, podemos representarlas por círculos concéntricos trazados en el mismo plano horizontal, que tendrán por centro común el mismo centro de ese plano, es decir, de acuerdo con lo que establecimos antes, su punto de encuentro con el eje vertical.
De esta forma, vemos bien que cada modalidad es finita, limitada, ya que está representada por una circunferencia, que es una curva cerrada; pero, por otra parte, esta circunferencia comprende un número indefinido de puntos, que representan la indefinidad de modificaciones secundarias que comporta la modalidad considerada. Además, los círculos concéntricos no deben dejar entre sí ningún intervalo que no sea la distancia infinitesimal existente entre dos puntos inmediatamente contiguos (volveremos un poco más adelante sobre esta cuestión), de forma que su conjunto comprende todos los puntos del plano, lo que supondrá que hay continuidad entre todos esos círculos; ahora bien, para que haya continuidad verdadera, el final de cada circunferencia debe coincidir con el principio de la circunferencia siguiente, y, para que esto sea posible sin que se confundan las dos circunferencias sucesivas, es necesario que estas circunferencias o, más bien, las curvas que hemos considerado como tales, sean en realidad curvas no cerradas.

Por otro lado, podemos ir más lejos: es materialmente imposible trazar una curva cerrada y, para probarlo, basta con observar que, en el espacio donde se encuentra nuestra modalidad corporal, todo se encuentra en constante movimiento (a causa de la combinación entre las condiciones espacial y temporal), de tal forma que si queremos trazar un círculo y empezamos a trazarlo en un determinado punto del espacio, nos encontraremos en otro cuando acabemos y nunca volveremos a pasar por el punto de partida. Asimismo, la curva que simbolice el recorrido de un ciclo evolutivo cualquiera, nunca deberá pasar dos veces por el mismo punto, lo que significa que no deberá ser una curva cerrada (ni una curva que contenga puntos múltiples). Esta representación muestra que no puede haber dos posibilidades idénticas en el Universo, lo que vendría a ser una limitación de la Posibilidad total, limitación imposible, puesto que debería comprender la Posibilidad y ésta no puede estar comprendida ahí[6]. Dos posibilidades que fuesen verdaderamente idénticas no diferirían en ninguna de sus condiciones de realización; pero si todas las condiciones fuesen las mismas, serían la misma posibilidad y este razonamiento puede aplicarse a todos los puntos de nuestra representación, cada uno de los cuales figura una modificación particular realizada por una posibilidad determinada[7].

---

en el Microcosmos una de sus modalidades.

[6] Una limitación de la Posibilidad Universal es, en el sentido propio de la palabra, una imposibilidad; veremos por otra parte que esto excluye la teoría reencarnacionista, del mismo modo que el "eterno retorno" de Nietzsche, y que la repetición simultánea, en el espacio, de individuos supuestamente idénticos, como la imagina Blanqui.

El principio y el final de cualquiera de las circunferencias que estamos considerando no son, pues, el mismo punto, sino dos puntos consecutivos de un mismo radio, y, en realidad, ni siquiera podemos decir que pertenecen a la misma circunferencia: uno pertenece a la circunferencia precedente, de la que es su final, y el otro pertenece a la circunferencia siguiente, de la que es el comienzo; esto puede aplicarse al nacimiento y a la muerte de la modalidad corporal de la individualidad humana. Así, las dos modificaciones extremas de cada modalidad no coinciden, sino que simplemente existe una correspondencia entre ellas en el conjunto del estado del ser del que esta modalidad forma parte; tal correspondencia estando indicada por la situación de sus puntos representativos sobre un mismo radio surgido del centro del plano. En consecuencia, el mismo radio contendrá las modificaciones extremas de todas las modalidades del estado considerado, modalidades que, por otro lado, no deben considerarse como sucesivas propiamente hablando (ya que incluso pueden ser simultáneas), sino como lógicamente encadenadas. Las curvas que figuran estas modalidades, en lugar de ser circunferencias como habíamos supuesto en un principio, son espirales sucesivas de una espiral indefinida trazada sobre un plano horizontal y que se desarrollan a partir de su centro; esta curva va ampliándose continuamente de una espiral a la otra y el radio variará en una cantidad infinitesimal, que es la distancia que hay entre dos puntos consecutivos de este radio, distancia que nunca puede ser considerada como nula, ya que dos puntos consecutivos no se confunden.

Se puede decir que esta distancia de dos puntos inmediatamente contiguos en el límite de la extensión en el sentido de las cantidades indefinidamente decrecientes es la más pequeña extensión posible, a partir cual ya no hay extensión, es decir, condición espacial. Luego, cuando se divide indefinidamente (pero no hasta el infinito, porque seria una absurdidad, ya que la divisibilidad es un atributo propio de un dominio limitado, puesto que la condición espacial, de la que ella depende, está esencialmente limitada), no es en el punto donde se desemboca como resultado último, sino en la distancia elemental entre dos puntos, de donde resulta que, para que haya extensión o condición espacial, deben existir dos puntos, y la extensión (de una dimensión), donde la distancia es el tercer elemento que une estos dos puntos. Sin embargo, el elemento primordial, aquel que existe por sí mismo, es el punto: se puede decir que contiene una potencialidad de extensión, que no puede desarrollar más que si primero no se desdobla, para después multiplicarse indefinidamente, de tal forma que la extensión manifestada procede de su diferenciación (o, más exactamente, de él mismo en tanto que se diferencia). El punto, considerado en sí mismo, no se encuentra sometido a la condición espacial, ya que, por el contrario, es su principio: él es el que realiza el espacio, el que produce la extensión por medio de su acto, el cual, en la condición temporal, se traduce en el movimiento; pero, para poder realizar el espacio, es necesario que él mismo se sitúe en este espacio, que llenará por entero gracias al despliegue de sus potencialidades. Puede, sucesivamente en la condición temporal o simultáneamente fuera de esta condición (lo que nos sacaría del espacio ordinario de tres dimensiones), identificarse, para realizarlos, con todos los puntos virtuales de esta extensión, a la que en este caso consideraremos estáticamente como la potencialidad total del punto, el lugar o el continente de todas las manifestaciones de su actividad. El punto que realiza toda la extensión como acabamos de indicar, se hace su centro, midiéndola según todas las dimensiones, por medio de la extensión indefinida de los brazos de la Cruz hacia los seis puntos cardinales de dicha extensión; tal es el "Hombre Universal", pero no el hombre individual (ya que éste no puede alcanzar nada que esté fuera de su estado de ser), que es, según la palabra de un filósofo griego la medida de todas las cosas. Tendremos que volver, en otro estudio, sobre la cuestión de las limitaciones" de la condición espacial (así como de las demás condiciones de la existencia corporal), y mostraremos entonces cómo, de la observación que acabamos de hacer, se deduce la demostración de la absurdidad de la teoría atomista.

---

[7] Consideramos aquí la "posibilidad" en su acepción más restringida y especializada: no se trata de una posibilidad particular susceptible de un desarrollo indefinido, sino tan sólo de uno cualquiera de los elementos que comporta tal desarrollo.

Volvamos a la nueva representación geométrica que nos ha inducido a esta digresión: hay que señalar que equivale a reemplazar por coordenadas polares las coordenadas rectilíneas y rectangulares de la precedente representación microcósmica. Toda variación del radio de la espiral que considerábamos, corresponde a una variación equivalente sobre el eje que atraviesa todas las modalidades, es decir, perpendicular a la dirección según la cual se efectúa el desarrollo de cada modalidad. En cuanto a las variaciones sobre el eje paralelo a esta última dirección, son reemplazadas por las diferentes posiciones que ocupa el radio al girar alrededor del polo, es decir, por las variaciones de su ángulo de rotación, medido a partir de una posición determinada que se toma por origen. Esta posición, que será la normal en el punto de partida de la espiral (ésta partiendo del centro tangencialmente a la posición del radio que le es perpendicular), será la del radio que contiene, tal y como dijimos, las modificaciones extremas (comienzo y fin) de todas las modalidades.

Pero, dentro de estas modalidades, sólo se corresponden el comienzo y el final, y cada modificación intermedia o elemento cualquiera de una modalidad tiene igualmente su correspondencia en todas las demás, estando siempre representadas las modificaciones correspondientes por puntos situados sobre un mismo radio. Si se tomara ese radio, sea el que sea, como normal en el origen de la espiral, siempre obtendremos la misma espiral, pero la figura entera habrá girado en un determinado ángulo. Para representar la perfecta continuidad que existe entre todas las modalidades, manteniendo la correspondencia entre todos sus elementos, se debería suponer que la figura ocupa simultáneamente todas las posiciones posibles alrededor del polo, con lo que se interpenetrarían dichas figuras similares, ya que cada una de ellas, en el conjunto de su desarrollo indefinido, comprende la totalidad de los puntos del plano; se trata de una misma figura en una *indefinidad* de posiciones diferentes, posiciones que corresponden a la *indefinidad* de valores del ángulo de rotación, suponiendo que este ángulo varíe de forma continua hasta que el radio considerado, que parte de la posición inicial que hemos definido, llegue, después de una revolución completa, a superponerse con dicha posición primera. Se tendría entonces la imagen exacta de un movimiento que se propaga indefinidamente, en ondas concéntricas, alrededor de su punto de partida, dentro de un plano horizontal parecido al de la superficie libre (teórica) de un líquido; también sería el símbolo geométrico más exacto que se podría dar de la totalidad de un estado de ser. Podríamos hasta demostrar que la realización de dicha totalidad correspondería a la integración de la ecuación diferencial que expresa la relación existente entre las variaciones concomitantes del radio y de su ángulo de rotación, variando ambos a la vez y uno en función del otro, de forma continua, es decir, en valores infinitesimales. La constante arbitraria que figura en la integral estaría determinada por la posición del radio tomado como origen, y esta misma cantidad, que sólo es fija para una determinada posición de la figura, debería variar de forma continua entre 0 y 2π para todas sus posiciones, de tal modo que si se las considera simultáneas (lo que viene a suprimir la condición temporal, que da a la actividad de la manifestación la cualificación particular que constituye el movimiento), se debe dejar la constante indeterminada entre estos dos valores extremos.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que esas representaciones geométricas siempre son imperfectas, tal y como necesariamente lo es toda representación; en efecto, naturalmente, estamos obligados a situarlas en un espacio particular, en una extensión determinada, y el espacio, considerado incluso en toda la extensión de la que es susceptible, no es más que una condición especial contenida en uno de los grados de la Existencia universal, a la que (unida además con otras condiciones) están sometidos determinados dominios múltiples comprendidos en ese grado de la Existencia, y cada uno de estos dominios, en el Macrocosmos, es análogo a lo que en el Microcosmos es la modalidad correspondiente del estado del ser situado en este mismo grado. Toda representación forzosamente es imperfecta, debido a que se encuentra encerrada en límites más restringidos que aquello que representa, por otra parte, de no ser así, dicha

representación sería inútil[8]; pero también cabe decir que es menos imperfecta, aunque permanezca dentro de los límites de lo actualmente concebible, cuanto menos limitada esté, lo cual significa que hace intervenir una potencia más elevada de lo indefinido[9]. Ello se traduce, en las representaciones espaciales, en la adición de una dimensión; por otro lado, esta cuestión la esclareceremos más adelante.

Pero en nuestra nueva representación, sólo hemos considerado un plano horizontal, y ahora debemos incorporar la continuidad de todos los planos horizontales, que representan la indefinida multiplicidad de todos los estados del ser. Esta continuidad se obtendrá geométricamente de manera análoga: en lugar de suponer el plano horizontal fijo en la extensión de tres dimensiones (supuesto que por otra parte es tan irrealizable a causa del movimiento como el trazado de una curva cerrada), supondremos que se desplaza insensiblemente, paralelamente a sí mismo, o sea, permaneciendo perpendicular al eje vertical, y de tal forma que se vuelva a encontrar sucesivamente este eje vertical en todos sus puntos consecutivos, el paso de un punto a otro correspondiendo al que le corresponda en el recorrido de una de las espiras que hemos considerado (el movimiento espiroidal lo supondremos isócrono para simplificar la representación y, además, para traducir la equivalencia de las múltiples modalidades del ser en cada uno de sus estados, cuando se las considera en lo Universal).

Podemos incluso, para una mayor simplicidad, provisionalmente, también podemos considerar cada una de las espiras tal como lo hacíamos en el plano horizontal fijo, es decir, como una circunferencia. Además, en esta ocasión la circunferencia no se cerrará, ya que, cuando el radio que la describe vuelva a superponerse a sí mismo (o más bien a su posición inicial), ya no se encontrará en el mismo plano horizontal (que hemos supuesto fijo, paralelo a la dirección de uno de los planos de coordenadas y marcando una situación definida sobre el eje perpendicular a dicha dirección); la distancia elemental que separará los dos extremos de esta circunferencia o, más bien, la curva que hemos supuesto como tal, ya no se medirá sobre un radio salido del polo, sino sobre una paralela al eje vertical. Ambos puntos extremos no pertenecen al mismo plano horizontal, sino a dos planos horizontales superpuestos; porque marcan la continuidad de cada estado del ser con el que le precede y el que le sigue inmediatamente en la jerarquización del ser total. Si consideramos los radios que contienen los extremos de las modalidades de todos los estados del ser, su superposición forma un plano vertical del que son rectas horizontales, y este plano vertical es el lugar de todos los puntos extremos de los que acabamos de hablar, a los que podríamos llamar puntos límite para los diferentes estados, tal como lo eran precedentemente, desde un determinado punto de vista, para las diversas modalidades de cada estado del ser. La curva que, provisionalmente, habíamos considerado como una circunferencia, en realidad es una espira, de altura infinitesimal, de una hélice trazada sobre un cilindro de revolución cuyo eje no es otro que el eje vertical de nuestra representación. La correspondencia entre los puntos de las espiras sucesivas vendrá marcada por su situación sobre una misma generatriz del cilindro, es decir, sobre una misma vertical; los puntos que se corresponden, a través de la multiplicidad de los estados del ser, aparecen confundidos, cuando se les considera en la totalidad de la extensión de tres dimensiones, en proyección ortogonal sobre un plano base del cilindro, es decir, sobre un plano horizontal determinado.

Para completar nuestra representación, ahora basta con considerar simultáneamente, por un lado, dicho movimiento helicoidal, que se realiza sobre un sistema cilíndrico vertical constituido por una *indefinidad* de cilindros circulares concéntricos (sin variar de uno a otro

[8] Por ello lo superior no puede de ninguna manera simbolizar lo inferior, sino que, por el contrario, siempre es simbolizado por este último; el símbolo, evidentemente, para ejercer su función de “soporte”, debe ser más accesible, o sea, menos complejo o extenso, que aquello que expresa o representa.

[9] Dentro de las cantidades infinitesimales hay una cosa que se corresponde exactamente, pero en sentido inverso, con las potencias crecientes de lo indefinido: es lo que se llama los diferentes órdenes (decrecientes) de cantidades infinitesimales.

el radio de base más que en una cantidad infinitesimal), y por otro, el movimiento espiroidal considerado anteriormente en cada plano horizontal supuesto fijo. Por consiguiente, la base plana del sistema vertical será la espiral horizontal, que equivale al conjunto de una *indefinidad* de circunferencias concéntricas no cerradas; pero, además, para ir más lejos en la analogía de las consideraciones relativas respecto a las extensiones de dos y tres dimensiones, y, también, para simbolizar mejor la perfecta continuidad entre sí de todos los estados del ser, deberemos considerar la espiral no en una sola posición, sino en todas las posiciones que puede ocupar alrededor de su centro. Se obtendrá así una *indefinidad* de sistemas verticales como el precedente, con el mismo eje, e interpenetrándose entre sí cuando se los considera en coexistencia, ya que cada uno de ellos comprende por igual la totalidad de los puntos de una misma extensión de tres dimensiones en la que están situados; se trata del mismo sistema considerado simultáneamente en todas las posiciones, de número indefinido, que puede ocupar cuando realiza una rotación completa alrededor del eje vertical.

Sin embargo, veremos que la analogía que así se establece, en realidad no es del todo suficiente; pero, antes de ir más lejos, indicaremos que todo lo que se acaba de decir, tanto se puede aplicar a la representación microcósmica como a la macrocósmica. En este caso, las espiras sucesivas de la espiral indefinida trazada en un plano horizontal, en lugar de representar las diversas modalidades de un estado del ser, representarían los dominios múltiples de un grado de la Existencia universal, mientras que la correspondencia vertical sería la de cada grado de la Existencia, en cada una de las posibilidades determinadas que comprende, con todos los demás grados. Añadamos también, para no tener que volver sobre ello, que esta concordancia existente entre las dos representaciones (macrocósmica y microcósmica) será igualmente válida para todo lo que viene a continuación.

Si volvemos al sistema vertical complejo que hemos considerado en último lugar, vemos que, alrededor del punto que se ha tomado como centro de la extensión de tres dimensiones que ocupa dicho sistema, esta extensión no es "isótropa" o, en otras palabras, que, como consecuencia de la determinación de una dirección particular y en cierta manera "privilegiada", la del eje del sistema, es decir, la dirección vertical, la figura no es homogénea en todas direcciones a partir de este punto. Por el contrario, en el plano horizontal, cuando examinábamos simultáneamente todas las posiciones de la espiral alrededor del centro, dicho plano también era considerado de manera homogénea y bajo un aspecto isótropo con relación a su centro. Para que ocurra lo mismo en la extensión de tres dimensiones, es necesario observar que toda recta que pase por el centro puede ser tomada como eje de un sistema como el que acabamos de hablar, de tal forma que toda dirección puede hacer el papel de la vertical; lo mismo ocurre con todo plano que pase por el centro y sea perpendicular a una de estas rectas, de lo que correlativamente resulta que toda dirección del plano podrá hacer de dirección horizontal, incluso la que sea paralela a uno cualquiera de los tres planos de coordenadas. En efecto, todo plano que pase por el centro puede convertirse en uno de estos tres planos dentro de una *indefinidad* de sistemas de coordenadas trirrectangulares, ya que contiene una *indefinidad* de pares de rectas ortogonales que se cortan en el centro (en la representación de la espiral, estas rectas son todos los radios que salen del polo), pares de rectas que pueden formar dos de los tres ejes de uno de estos sistemas. Así como cada punto de la extensión es centro en potencia[10], toda recta de esta misma extensión es un eje en potencia, e, incluso cuando el centro está determinado, cada recta que pase por este punto, también será, en potencia, uno cualquiera de los tres ejes. Cuando se haya elegido el eje central o principal de un sistema, quedarán por fijar los otros dos ejes en el plano perpendicular al primero y que también pasen por el centro; pero es necesario que los tres ejes, así como el centro, también estén determinados para que la Cruz esté efectivamente trazada, es decir, para que toda la extensión pueda realmente medirse según sus tres dimensiones.

[10] Véase el nº anterior de *La Gnose*, p. 57.

Se pueden considerar como coexistentes (pues lo son en efecto, y, además, ello no impide elegir luego tres ejes determinados de coordenadas, a los que se referirá toda la extensión) todos los sistemas tales que nuestra representación vertical, tenga respectivamente como ejes centrales todas las rectas que pasan por el centro, y se interpenetrarán por la misma razón que antes, es decir, porque cada uno de ellos comprende todos los puntos de la extensión. Se puede decir que el punto-principio del que acabamos de hablar (representante del ser en sí) mismo, es el que efectúa o realiza dicha extensión, que hasta el momento es virtual (como una pura posibilidad de desarrollo), llenando el volumen total, indefinido a la tercera potencia, por medio de la completa expansión de sus virtualidades en todas direcciones[11]. Como, con esta nueva consideración, esas direcciones juegan todas el mismo papel, el despliegue que se efectúa a partir del centro puede considerarse como esférico, o mejor esferoidal: el volumen total es un esferoide que se extiende indefinidamente en todos los sentidos, y cuya superficie no se cierra, como tampoco las curvas antes descritas; por otra parte, la espiral plana, examinada simultáneamente en todas sus direcciones, es sólo una sección de dicha superficie, efectuada por un plano que pase por el centro. Hemos visto que la realización de la totalidad de un plano se traducía por el cálculo de una integral simple; aquí, como se trata de un volumen y no de una superficie, la realización de la totalidad de la extensión se traducirá por el cálculo de una integral doble[12]; las dos constantes arbitrarias que se introducirían en dicho cálculo podrían determinarse por medio de la elección de dos ejes de coordenadas, de esta manera el tercer eje quedaría fijado, ya que debe ser perpendicular al plano formado por los otros dos y pasar por su centro. También debemos observar que el despliegue de dicho esferoide, no es en suma más que la propagación indefinida de un movimiento vibratorio (u ondulatorio, ya que en el fondo ambos términos son sinónimos), no tan sólo en un plano horizontal, sino en toda la extensión de tres dimensiones, cuyo punto de partida puede considerarse como el centro. Si se considera dicha extensión como un símbolo geométrico, es decir, espacial, de la Posibilidad total (símbolo que necesariamente es imperfecto, por limitado), la representación a la que hemos llegado será la figuración de la Vía (vórtice esférico universal)[13].

Pero insistir más ampliamente sobre tales consideraciones y darles aquí todo el desarrollo que podrían comportar, nos llevaría demasiado lejos del tema que ahora nos hemos propuesto tratar, y, del cual, hasta el presente, no nos hemos apartado sino en apariencia. Por ello, tras haber llevado hasta los límites más extremos que se puedan concebir la universalización de nuestro símbolo geométrico, introduciendo gradualmente, en varias fases sucesivas (o al menos presentadas sucesivamente a lo largo de nuestra exposición), una indeterminación cada vez mayor, correspondiente a lo que hemos llamado potencias cada vez más elevadas de lo indefinido, pero sin salir en ningún momento de la extensión de tres dimensiones, y es por lo que, decimos, debemos volver a recorrer en cierta manera el mismo camino pero en sentido inverso, para determinar todos los elementos de la figura, sin cuya determinación, ya que sólo existe en estado virtual, no puede ser trazada de manera efectiva. Pero esta determinación, desde nuestro punto de partida, sólo se consideraba hipotéticamente (es decir, considerada como una posibilidad), se volverá ahora real, ya que podremos indicar el significado de cada uno de los elementos que constituyen el símbolo crucial.

---

[11] La perfecta homogeneidad se obtiene precisamente en la plenitud de la expansión; sobre esta correlación, ver “Páginas dedicadas al Sol”, en el nº anterior de *La Gnose*, pág. 61.

[12] Un punto que importa retener es que una integral no puede calcularse jamás tomando sus elementos uno a uno, analíticamente; la integración sólo puede hacerse por medio de una única operación sintética; esto muestra también que, como ya hemos dicho en ocasiones diversas, el análisis en ningún caso puede conducir a la síntesis.

[13] Ver la nota de Matgïoi colocada a continuación de nuestras “Observaciones sobre la producción de los Números” (*La Gnose*, Año 1º, nº 9, pág. 194).

Para empezar, no consideraremos la universalidad de los seres, sino a un único ser en su totalidad; supondremos que el eje vertical está determinado y, después, que también está determinado el plano que pasa por dicho eje y que contiene los puntos extremos de las modalidades de cada estado; volveremos así al sistema vertical que tiene por base plana la espiral horizontal considerada en una única posición, al que ya hemos descrito anteriormente[14]. En este caso, las direcciones de los tres ejes de coordenadas están determinados, pero sólo está determinada la posición del eje vertical; uno de los dos ejes horizontales se encontrará situado en el plano vertical del que acabamos de hablar y el otro será perpendicular a éste; pero el plano horizontal que contendría estas dos rectas rectangulares permanece indeterminado. Si determinásemos dicho plano, quedaría a la vez determinado el centro de la extensión, es decir, el origen del sistema de coordenadas al que está referida dicha extensión, ya que este punto no es otro que la intersección del plano horizontal de coordenadas con el eje vertical; con ello, todos los elementos de la figura estarían determinados, lo que nos permitiría trazar la cruz de tres dimensiones, y dar medida a la extensión en su totalidad.

También debemos recordar que, para constituir el sistema representativo del ser total, tuvimos que considerar en primer lugar una espiral horizontal y después una hélice cilíndrica vertical. Si consideramos aisladamente una espira cualquiera de esta hélice, despreciando la diferencia elemental de nivel existente entre sus extremos, podremos verla como una circunferencia trazada en un plano horizontal; y si se desprecia la variación elemental que experimenta el radio entre sus extremos, también podremos tomar por una circunferencia cada espira de la otra curva, la espiral horizontal. En consecuencia, toda circunferencia trazada en un plano horizontal y que tenga por centro el centro de este plano (es decir, su intersección con el eje vertical), podrá, inversamente y con las mismas aproximaciones, considerarse como una espira que pertenece a la vez a una hélice vertical y a una espira horizontal[15]; de todo esto resulta que la curva que representamos como una circunferencia, hablando con rigor, en realidad no es ni cerrada ni plana.

Una circunferencia tal representará una modalidad cualquiera de cualquier estado del ser, visto según la dirección del eje vertical, que, a su vez, se proyectará horizontalmente en un punto, centro de la circunferencia. Por otra parte, si se observara está última según la dirección de uno de los dos ejes horizontales, se proyectaría en un segmento, simétrico con relación al eje vertical, de una recta horizontal, formando con este último una cruz (de dos dimensiones) de la que dicha recta horizontal sería el trazo, sobre el plano vertical de proyección, del plano en el que se encuentra la circunferencia considerada.

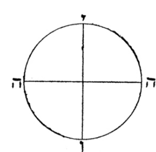
La circunferencia con el punto central es la figura del Denario, considerado como el desarrollo completo de la Unidad, como lo hemos visto en un anterior estudio[16]; el centro y la circunferencia corresponden respectivamente a los dos principios activo y pasivo (el ser y su Posibilidad), representados también por las dos cifras 1 y 0, que forman el número 10. Es de destacar, por otro lado, que, en la numeración china, el mismo número es representado por la cruz, de la cual la barra vertical y la barra horizontal, corresponden entonces respectivamente (como en la figuración crucial del Tetragrama hebreo YHWH)[17] a los dos mismos principios activo y pasivo o masculino y femenino. Por otro lado, en el mismo

[14] Ver el nº anterior de *La Gnose*, p. 98.

[15] Esta circunferencia es la misma que limita exteriormente la figura del *yin-yang* véase más adelante).

[16] "Observaciones sobre la producción de los Números". Año 1º, n° 9, p. 193.

[17] Véase la figura de la página 172 de *La Gnose* (año 1º, nº 8):



estudio[18] hemos indicado también la relación que existe entre el Cuaternario y el Denario, o entre la cruz y la circunferencia, y que se expresa por la ecuación de la "circulatura del cuadrante":

1+2+3+4= 10[19]

De esto deducimos ya que, en nuestra representación, geométrica, el plano horizontal (al que se supone fijo en tanto que corresponde al plano de coordenadas y que, por otra parte, ocupa una posición cualquiera, ya que sólo está determinada su dirección) tendrá un papel pasivo con relación al eje vertical, lo cual quiere decir que el estado del ser correspondiente se realizará en su desarrollo integral bajo la influencia activa del principio representado por el eje; esto se podrá comprender mejor en lo que viene a continuación, pero es importante que lo tengamos en cuenta desde este momento. Vemos al mismo tiempo que la Cruz simboliza bien, como se ha dicho con bastante frecuencia, la unión de los dos principios complementarios, del masculino y del femenino; pero aquí también como cuando se trataba del significado astronómico[20], debemos repetir que esta interpretación, si se hiciera exclusiva y sistemática, será a la vez insuficiente y falsa; no ha de ser más que un caso particular del simbolismo de "la unión de los contrastes y de las antinomias"[21]. Con esta restricción, se puede considerar la Cruz (lo mismo que la circunferencia con el punto central), desde cierto punto de vista, como el equivalente del símbolo que une el *Linga* y el *Yoni*; pero entiéndase bien que este símbolo debe tomarse en una acepción puramente espiritual, como lo es entre los hindúes[22] (es uno de los principales símbolos del Shivaismo), y no en el sentido de un grosero naturalismo, totalmente extraño a las concepciones orientales.

Volviendo a la determinación de nuestra figura, en resumidas cuentas sólo hemos de considerar particularmente dos cosas: por una parte, el eje vertical, y por otra, el plano horizontal de coordenadas. Sabemos que un plano horizontal representa un estado del ser, del que cada modalidad corresponde a una espira plana que hemos confundido con una circunferencia; por otro lado, los extremos de dicha espira, en realidad no se encuentran en el plano de la curva, sino en dos planos inmediatamente contiguos, ya que esta misma curva, considerada en el sistema cilíndrico vertical, es "una espira, una función de hélice, cuyo paso es infinitesimal". Por ello, dado que vivimos, actuamos y razonamos por medio de contingencias, podemos e, incluso, debemos considerar el gráfico de la evolución individual[23] como una superficie. Y, en realidad, ella posee todos sus atributos y cualidades, y no difiere de la superficie que se podría considerar del Absoluto[24]. Así, en nuestro plano, el "«circulus vital» es una verdad inmediata, y este círculo es la representación del ciclo individual humano"[25]. Pero, entiéndase bien, "no se debe olvidar que si bien el *yin-yang*[26],

---

[18] *La Gnose*, Año 1º, n° 8, p. 156.

[19] Véase también el capítulo XVIII del "*Tableau Naturel* de L. Cl. de Saint-Martin", donde se encontrarán otras consideraciones sobre este tema encarado desde un punto de vista distinto.

[20] Año 2°, n° 2, p. 55.

[21] Ver "Páginas dedicadas al Sol", *La Gnose*, año 2º, n° 2, pp. 60 y 61.

[22] Ése es uno de los principales símbolos del Shivaismo.
2

[23] Ya sea para una modalidad particular del individuo, ya sea considerando la individualidad integral aisladamente en el ser; cuando se considera un solo estado, la representación ha de ser plana.

[24] Considerando al ser en su totalidad.

[25] Matgïoi, *La Voie Métaphysique*, pág. 128.

[26] El símbolo cíclico de la evolución individual.

tomado aparte, puede considerarse como un círculo, dentro de la sucesión de las modificaciones individuales[27] es un elemento de la hélice: toda modificación individual es esencialmente un vórtice de tres dimensiones; sólo hay un estadio humano y nunca se vuelve a pasar por el camino que ya se ha recorrido"[28].

Los dos extremos de la espira de hélice de avance infinitesimal son, tal y hemos dicho, dos puntos inmediatamente contiguos situados encima de una generatriz del cilindro, paralela al eje vertical (y que además se encuentra situada en uno de los planos de coordenadas). Ambos puntos no pertenecen realmente a la individualidad o, dicho de manera más general, al estado del ser representado por el plano horizontal que se está considerando. "La entrada en el *yin-yang* y la salida del *yin-yang* no están a la disposición del individuo, ya que, aunque pertenecen al *yin-yang*, ambos puntos pertenecen a la espira asentada en la superficie lateral (vertical) del cilindro y están sometidos a la atracción de la «Voluntad del Cielo». Efectivamente, en realidad, el hombre no es libre con respecto a su nacimiento y su muerte[29]… No es libre de las condiciones de ambos actos: el nacimiento le lanza irremediablemente al círculo de una existencia que no ha pedido ni elegido; la muerte le saca de este círculo y le lanza irremediablemente a otro, prescrito y previsto por la «Voluntad del Cielo», sin que nada pueda modificarlo. Así, el hombre terrestre es esclavo en cuanto a su nacimiento y su muerte se refiere, es decir, con relación a los dos actos más importantes de su vida individual, los únicos que resumen en definitiva su especial evolución respecto al Infinito"[30].

Por tanto, el paso de la hélice, el elemento por el cual los extremos de un ciclo individual, sea el que sea, escapan al propio dominio de la individualidad, es la medida de la "fuerza atractiva de la Divinidad"[31]. Por lo tanto, la influencia de la "Voluntad del Cielo" en el desarrollo del ser se mide paralelamente al eje vertical. Este representa entonces el lugar metafísico de la manifestación de la "Voluntad del Cielo" y atraviesa cada plano horizontal por su centro, es decir, por el punto donde se realiza el equilibrio en el que reside precisamente dicha manifestación, o, dicho en otras palabras, la armonización completa de todos los elementos constitutivos del estado del ser correspondiente: es esto lo que hay que entender por el "Invariable Medio", donde se refleja, manifestándose, la Unidad suprema, que, en sí misma, es la Perfección activa, la voluntad del Cielo no manifestada[32]. En consecuencia, podemos decir que el eje vertical es el símbolo de la "Vía personal", que conduce a la Perfección y que es una especificación de la "Vía universal", a la que antes representábamos por medio de una figura esferoidal; esta especificación se obtiene, de acuerdo con lo que hemos dicho, por la determinación de una dirección particular dentro de la extensión.

Este eje está pues determinado como expresión de la "Voluntad del Cielo" en la evolución total del ser, lo cual determina a la vez la dirección de los planos horizontales, que representan los diferentes estados, y la correspondencia horizontal y vertical entre ellos, lo cual establece su jerarquización. A causa de esta correspondencia, los puntos límite entre dichos estados están determinados como extremos de las modalidades particulares; el

---

[27] Consideradas simultáneamente en los diferentes estados del ser.

[28] *Ibid*., pág. 131, nota.

[29] *Ibid*., pág. 132.

[30] *Ibid*., pág. 133. Pero, entre su nacimiento y su muerte, el individuo es libre, tanto en lo que se refiere a la emisión como al sentido de sus actos terrestres; dentro del "circulus vital" de la especie y del individuo, la atracción de la Voluntad del Cielo no se deja notar.

[31] Matgïoi, *La Voie Métaphysique*, pág. 95.

[32] Sobre el Invariable Medio (*Chung-yung*), véase "Observaciones sobre la Notación matemática". (N. del T.: En *Mélanges*, París, 1976, se retomó este artículo pero modificado).

plano vertical que los contiene es uno de los planos de coordenadas, así como el perpendicular a él que contiene al eje; estos dos planos verticales trazan en cada plano horizontal una cruz (de dos dimensiones), cuyo centro se encuentra dentro del “Invariable Medio”. Sólo queda indeterminado un elemento: el de la posición del plano horizontal particular que corresponderá al tercer plano de coordenadas; a este plano corresponde, en el ser total, un estado determinado, cuya determinación permitirá trazar la Cruz simbólica de tres dimensiones, es decir, realiza la totalización misma del ser.

Destaquemos de pasada que se podría así explicar la frase del Evangelio según la cual el Verbo (o la “Voluntad del Cielo” en acción) es (con relación a nosotros) “La Vía, la Verdad y la Vida”. Si volvemos a la representación microcósmica del principio[33] y si consideramos sus tres ejes de coordenadas, la “Vía” (especificada respecto al ser considerado) estará representada, al igual que aquí, por el eje vertical; de los dos ejes horizontales, uno representará la "Verdad" y el otro la "Vida". Mientras que la “Vía” se relaciona con el “Hombre Universal” (**אדם**), con el cual se identifica el Sí-mismo, la Verdad aquí se relaciona con el hombre intelectual **א י ש**
y la Vida con el hombre corporal:
א נ ו ש;
de estos dos últimos, pertenecientes ambos al dominio de un mismo estado, es decir, a un mismo grado de la existencia universal, el primero ha de asimilarse a la individualidad integral, de la que el segundo no es más que una modalidad. Por lo tanto, la “Vida” estará representada por el eje paralelo a la dirección según la cual se desarrolla cada modalidad, y la “Verdad” lo estará por el eje que reúne todas las modalidades atravesándolas perpendicularmente a esta misma dirección (eje que, aunque también es horizontal, podrá verse como relativamente vertical con respecto al otro, de acuerdo con lo que indicamos precedentemente). Además, ello supone que el trazado de la Cruz de tres dimensiones se relaciona con la individualidad humana terrestre, ya que sólo con relación a ésta hemos considerado la "Vida" y la "Verdad"; este trazado representa la acción del Verbo en la realización del ser total y su identificación con el Hombre Universal.

Si ahora examinamos la superposición de los planos horizontales representativos de todos los estados del ser, también podemos decir que el eje vertical, que los une entre sí y al Centro del ser total, con relación a ellos, considerados por separado o en conjunto, simboliza lo que diversas tradiciones llaman el Rayo Celestial “que constituye el elemento superior no encarnado del hombre y que le sirve de guía a través de las fases de la evolución universal”[34]. El ciclo universal, representado por el conjunto de nuestra figura y “del que la humanidad (en sentido individual y «específico», sólo constituye una fase, tiene movimiento propio”[35], independiente de nuestra humanidad, de todas las humanidades, de todos los planos (que representan todos los grados de la Existencia), de los que constituye su suma indefinida (que es el Hombre Universal). Dicho movimiento propio, debido a la afinidad esencial existente entre el Rayo Celestial y su origen, lo encamina irremisiblemente

[33] Año 2º, n° 2, p. 58.

[34] Simón y Théophane, *Les Enseignements Secrets de la Gnose*, pág. 10.

[35] “Independiente de una voluntad individual cualquiera, (particular o colectiva), que sólo puede actuar en su plano especial: El hombre, en tanto que hombre, no podría disponer de nada mejor y mayor que su destino hominal, del cual es libre de detener, en efecto, la marcha individual. Pero este ser contingente, dotado de virtudes y de posibilidades contingentes, no podría moverse o detenerse, o influirse a sí mismo, fuera del plano contingente especial donde, por ahora, está colocado y ejerce sus facultades. Es irrazonable suponer que pudiese modificar, y menos detener la marcha eterna del ciclo universal”. (*Ibid.*, pág. 50). –Véase también lo que se ha dicho anteriormente con respecto a los dos puntos extremos del ciclo individual.

hacia su Fin, que es idéntico a su Comienzo, con una fuerza directriz ascensional y divinamente benéfica. Eso es lo que la Gnosis conoce con el nombre de "Vía Redentora"[36].

El "Rayo Celestial" atraviesa todos los estados del ser, marcando, tal como dijimos[37], el punto central de cada uno de los planos horizontales correspondientes, y el lugar de todos estos puntos centrales es el "Invariable Medio"; pero esta acción del "Rayo Celestial" no es efectiva más que si produce, por su reflexión sobre uno de estos planos, una vibración que, propagándose y amplificándose por la totalidad del ser, ilumina su caos, cósmico o humano. Decimos cósmico o humano, porque tanto puede aplicarse al Macrocosmos como al Microcosmos; el plano de reflexión, cuyo centro, (punto de incidencia del Rayo Celestial) será el punto de partida de esta vibración indefinida, será entonces el plano central en el conjunto de los estados del ser, es decir, el plano horizontal de coordenadas en nuestra representación geométrica, y es ese plano central, donde son trazadas las ramas horizontales del Cruz que es representada en todas las tradiciones como la superficie de las Grandes Aguas[38]. Por la operación del Espíritu, proyectando el Rayo Celestial, que se refleja a través del espejo de las Aguas[39], en el seno de éstas está encerrada una chispa divina, germen espiritual increado, Verbo fragmentario, si así puede decirse, que, desarrollándose para identificarse en acto al Verbo total, al cual es en efecto idéntico en potencia, realizará en su expansión el perfecto abrirse de todas las posibilidades del ser. Este principio divino involucionado en los seres, es el Verbo Redentor[40], *Christos*, "concebido del Espíritu santo y nacido de la Virgen María"[41]; es Agni[42], en el centro de la Esvástica, que es la cruz trazada en el plano horizontal, y que, por su rotación alrededor de ese centro, genera el ciclo evolutivo constituyente de cada uno de los elementos del ciclo universal[43].

---

[36] *Ibíd.,* pág. 50.

[37] El lugar de esos puntos centrales es el Invariable Medio.

[38] O el plano de separación de las Aguas inferiores y de las Aguas superiores, es decir, de los dos caos, formal y no-formal, individual y *principial,* de los estados manifestados y de los estados no manifestados cuyo conjunto constituye la Posibilidad total del Hombre Universal. El Océano de las Grandes aguas, la Mar simbólica, es, según Fabre d´Olivet, la imagen de la Pasividad Universal: *Mare, Mariah, Mâyâ* (ver también "El Arqueómetro"). Es la Gran Naturaleza Primordial (*Mûla-Prakriti* o Raíz procreadora, *Bhûta-Yoni* o Matriz de los seres), manifestación del Principio femenino, imagen reflejada, es decir, invertida, (según la ley de la analogía), de la Virgen de Luz: ésta, "Océano espiritual de lo alto, de todos sus efluvios desprende los seres del Océano sentimental de abajo" (*Ibíd.*, pág. 58).

[39] El Espíritu no se mueve en el caos; se mueve por encima de las aguas, es decir, por encima de un plano de reflexión, actuando a la manera de un espejo, sobre el cual la imagen invertida del movimiento del espíritu (o de la Actividad del Cielo) se revela al caos. Esta revelación produce inmediatamente el *Fiat Lux*. –En el caos cósmico, el *Fiat Lux* se traduce por la vibración luminosa capaz de determinar las formas. En el caos humano, el *Fiat Lux*, se traduce por la vibración sentimental capaz de engendrar el deseo de salir del agnosticismo". *Ibíd.*, pág. 9.

[40] Al menos es bajo este aspecto que se considera más particularmente con relación al ser humano; pero, cuando se trata de la organización del caos cósmico, es considerado bajo su aspecto de creador (*Brahmâ*).

[41] Estas palabras del *Credo* católico se explican por sí mismas por lo que acaba de decirse; pero debe entenderse bien, y tenemos que declararlo formalmente para evitar toda confusión, que esta interpretación simbólica nada tiene que ver con las doctrinas del catolicismo actual, para el cual no hay y no puede haber esoterismo, como lo explicaremos en otro estudio.

[42] Es representado como un principio ígneo (por lo demás, igual que el rayo luminoso que le hace nacer), siendo el fuego el elemento activo con relación al agua, elemento pasivo.

[43] Para la figura de la Esvástica, véase *La Gnose*, año 1º, nº 11, pág. 245 ("El Arqueómetro").

El centro, único punto que permanece inmóvil en este movimiento de rotación, es, también a causa de su inmovilidad, el motor de la “rueda de la existencia”; el es la “Ley”, es decir, la expresión o manifestación de la “Voluntad del Cielo”, para el ciclo correspondiente al plano horizontal en el que se efectúa esta rotación, y, de acuerdo con lo que hemos dicho, su influencia se mide o, al menos, se mediría si pudiéramos hacerlo, por el avance de la hélice sobre el eje vertical[44].

La realización de las posibilidades del ser por la acción del Verbo (acción siempre interior, ya que se ejerce a partir del centro de cada plano), es representada en los diferentes simbolismos por una flor abierta sobre la superficie de las “Aguas”, normalmente se trata de una flor de loto en la tradición oriental, la rosa en la tradición occidental[45]. Considerada primero en el plano central (plano horizontal de reflexión del Rayo Celestial), como la integración del correspondiente estado del ser, esta expansión podrá estar representada para el Microcosmos, por una flor de cinco pétalos, formando el Pentagrama o Estrella Flamígera, y, para el Macrocosmos, por una flor de seis pétalos, formando el doble triángulo del Sello de Salomón[46]; pero también se extenderá fuera de este plano, a la

---

[44] “No hay medio directo de apreciar esta medida, no se la conocerá más que por analogía (principio de armonía), si el Universo, en su modificación actual, se acordara de la modificación pasada, y pudiera así juzgar de la cantidad metafísica adquirida, y, por tanto, pudiera medir la fuerza ascensional. No se dice que la cosa sea imposible, pero no está en las facultades de la actual humanidad. –Se ve así que aquellos que toman el círculo como símbolo de la Evolución olvidan simplemente la causa primera”. (*La Voie Métaphysique*, págs. 95 y 96). –El paso de la hélice es la distancia vertical entre las dos extremidades de una espira, distancia que, en la totalidad de la evolución, debe ser considerada como infinitesimal. Este elemento “es debido expresamente a la suma de una muerte o de un nacimiento, y a la coincidencia de esta muerte y de este nacimiento"; por otra parte, "esos fenómenos muerte y nacimiento, considerados en sí mismos y fuera de los ciclos, son perfectamente iguales" (*La Voie Métaphysique*, págs. 138 y 139).

[45] Algunas veces también el lirio (de seis pétalos): Véase "El Arqueómetro", año 1º, nº 10, pág. 218, nota 3. El lirio es un símbolo macrocósmico como el loto, mientras que la rosa es más frecuentemente un símbolo microcósmico.

[46] No obstante, el loto tiene más habitualmente ocho pétalos; en todos los casos, siempre tienen un número par; pero no podemos entrar en la explicación detallada de ese simbolismo. Recordaremos solamente que 8 es el número del equilibrio perfecto; los ocho pétalos del loto pueden también relacionarse con los ocho *Kua*, es decir, los ocho trigramas de Fo-Hi. (Cf. *La Voie Métaphysique*, págs. 39 y 40). Por otra parte, "5, que es el número de la caída, es también el número de la voluntad, la cual es el instrumento de la reintegración", es decir, de la realización del Hombre Universal (véase “Comentarios sobre el *Tableau Naturel* de L. Claude de Saint-Martin”, año 1º, nº 8, pág. 173). Señalemos también que esos números 5 y 6 corresponden respectivamente a los símbolos del Microcosmos y del Macrocosmos, son los valores numéricos de las letras hebreas ה (*he)* y ו *(wau),* las dos letras medianas del Tetragrama que, tomadas en el orden inverso, son también sus dos últimas. En árabe, las dos letras correspondientes forman el pronombre *Hûa*, "Él", cuyo número es así igual a 11 (sobre ese número 11, ver "El Arqueómetro", año 2º, nº 31, pág. 88, nota 2). En hebreo, el mismo pronombre (que se emplea también como verbo para significar "Él es"), se escribe ה ו א (*awh*), uniendo a esas dos letras, que representan aquí la unión (o la unificación), del Microcosmos y del Macrocosmos, la letra א (*alef*), que por su número, 1, corresponde al centro de la expansión del ser; por su forma, esta misma letra recuerda el símbolo de la Esvástica. El pronombre hebreo ה ו א (*awh*), tiene por número total el 12; sin estudiar aquí los diversos significados de ese número, destacaremos solamente que la letra ל, de la cual marca el rango alfabético, expresa jeroglíficamente las ideas de expansión y de desarrollo, así como la involución del Principio espiritual (véase la duodécima lámina del Tarot) y que ese mismo número se escribe ordinariamente **10+2)** ב י), uniendo las iniciales de los Nombres de las dos Columnas del Templo, lo que simboliza la unión de los dos principios complementarios masculino y femenino, en la Androginidad del *Adam Qadmon*. Hemos visto que esos dos principios son también representados en la Cruz por las direcciones vertical y horizontal (año 2º, nº 4, pág. 118); en fin, 12 = 3 x 4 representa la expansión de la Cruz, símbolo del cuaternario, según las tres dimensiones del espacio.

totalidad de los estados de ser, según el desarrollo indefinido, en todas las direcciones a partir del punto central, del vórtice esférico universal del que hablábamos anteriormente[47].

Antes de terminar este estudio ya largo, debemos insistir sobre un punto que, para nosotros, es de una importancia capital: el concepto tradicional de ser, tal como aquí lo exponemos, difiere esencialmente, en su mismo principio y a causa de éste, de todas las concepciones antropomórficas y geocéntricas sobre las cuales reposan las religiones occidentales[48]. Podríamos incluso decir que su diferencia es infinita, lo que no seria abusar del lenguaje como es el caso la mayoría de las veces que normalmente se emplea esta palabra, sino que, por el contrario, es la expresión más exacta y adecuada para la concepción a la cual la aplicamos. En efecto, no puede haber ninguna medida común entre el "Sí-mismo", considerado como la totalidad del ser que se integra de acuerdo con las tres dimensiones de la Cruz, para reintegrarse finalmente en su Unidad primera, realizada en la plenitud misma de la expansión que simboliza el espacio por entero, y, por otra parte, una modificación individual cualquiera, representada por un elemento infinitesimal del mismo espacio, o, incluso, la integridad de un estado, cuya representación plana (con las restricciones ya enunciadas, es decir, en tanto que se considera este estado aisladamente) también comporta un elemento infinitesimal con respecto al espacio de tres dimensiones (colocando esta figura en el espacio, su plano horizontal, siendo entonces su plano horizontal considerado como desplazándose efectivamente de una cantidad infinitesimal según la dirección del eje vertical); y, puesto que se trata de elementos infinitesimales, incluso en un simbolismo geométrico que forzosamente es restringido y limitado, vemos que, en realidad y *a fortiori*, verdaderamente existe, para lo que está simbolizado respectivamente por los dos términos que acabamos de comparar entre sí, una inconmensurabilidad absoluta, ya que no dependen de ninguna convención más o menos arbitraria[49]. Cada integración añade una dimensión a la representación espacial correspondiente; por lo tanto, si ha hecho falta una primera integración para pasar de la línea a la superficie, medida por la Cruz de dos dimensiones que describe el círculo indefinido que no se cierra, se necesita una segunda integración para pasar de la superficie al volumen, en el que la cruz de tres dimensiones produce, por la irradiación de su centro en todas las direcciones del espacio en el que se encuentra, el esferoide indefinido cuya imagen sería un movimiento vibratorio, el volumen siempre abierto en todos los sentidos que simboliza el vórtice universal de la Vía.

En lo que precede, hemos establecido una clara distinción entre las respectivas significaciones de los dos términos de espacio y de extensión: si hemos llamado espacio a lo que en realidad no es más que una extensión particular de tres dimensiones, es porque, hasta en el grado más alto de generalización de nuestro símbolo espacial, no hemos sobrepasado los límites de esta extensión, tomada para dar una representación, necesariamente imperfecta, del ser total. Sin embargo, si nos obligásemos a un lenguaje más riguroso, sólo deberíamos emplear la palabra "espacio" para designar el conjunto de todas las extensiones particulares; así pues, la posibilidad espacial, cuya realización (en el sentido de paso de la potencia al acto) constituye una de las condiciones especiales de determinados estados de manifestación (tales como nuestro estado corporal en particular), contiene en su *indefinidad* todas las extensiones posibles. A pesar de ello, la posibilidad espacial, incluso en la forma general en que se ha considerado, no es, tampoco, más que

---

[47] Esto completa la explicación del símbolo de la Rosa-Cruz; aquí todavía, como para la cruz (ver año 2º, nº 2, pág. 55), debemos constatar cuán insuficiente es la interpretación dada por Ragon con respecto a la rosa (*Rituel du Grade de Rose-Croix*, págs. 28 y 29).

[48] Sobre esta misma cuestión, véase, en el número anterior, la nota de nuestro colaborador Abdul-Hâdi, titulada: "El Islam y las religiones antropomórficas" (págs. 152 y 153).

[49] Un indefinido es aquí tomado como símbolo del Infinito, en la medida que puede decirse que el Infinito pueda ser simbolizado; pero eso no significa confundirlos de ningún modo, y además señalaremos esta distinción más explícitamente en la continuación.

una posibilidad determinada, sin duda indefinida, pero finita[50], puesto que, tal como en particular lo demuestra la producción de los números (tanto en serie decreciente como en serie creciente), lo indefinido procede de lo finito, lo cual sólo es posible si lo finito contiene en potencia este indefinido. Si nos es imposible admitir el punto de vista estrecho del geocentrismo, tampoco aprobamos esa especie de lirismo científico, o pretendido tal, que parece sobre todo caro a ciertos astrónomos, y donde se trata sin cesar de "espacio infinito" y del "tiempo eterno", que son puras absurdidades; ahí también no hay que ver, como en otro lugar lo mostraremos, más que otro aspecto de la tendencia al antropomorfismo.

Otra observación importante en este orden de ideas, es que las consideraciones que hemos expuesto no nos conducen de ningún modo, como algunos podrían creer erróneamente, si no nos tomáramos el esfuerzo de insistir un poco en ello, en considerar el espacio, como lo ha hecho Pascal, como "una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte". En efecto, es cierto que, en la representación geométrica (es decir, espacial) del ser total, cada punto es, en potencia, centro del ser que representa esta extensión donde está situado; pero no ha de olvidarse que, como ya hemos dicho[51], entre el hecho, (o el objeto, que es lo mismo) toma como símbolo el principio metafísico que se quiere simbolizar, la analogía es siempre inversa. Así, en el espacio considerado en su realidad actual, (es así como lo entendía Pascal) y no ya como símbolo del ser total, todos los puntos pertenecen al dominio de la manifestación, por el hecho de pertenecer al espacio, que es una de las posibilidades cuya realización está comprendida en ese dominio, el cual constituye lo que podemos llamar la exterioridad de la existencia universal. Hablar aquí de exterior y de interior es también, sin duda, un lenguaje simbólico espacial; pero la imposibilidad de pasar de tales símbolos no prueba otra cosa que la imperfección de nuestros medios de expresión; no podemos evidentemente comunicar nuestras concepciones a otros (en el mundo manifestado y formal, puesto que se trata de un estado individual restringido, fuera del cual no podría ser cuestión de "otros"), más que a través de las figuraciones (que manifiestan esas concepciones en formas), es decir, por analogías. Podemos entonces e incluso debemos, para conformar nuestra expresión a la relación normal de esas analogías (que denominaríamos de buena gana, en términos geométricos, una relación homotética inversa), invertir el enunciado de la frase de Pascal, y decir que, no sólo en el espacio, sino en todo lo que está manifestado, es el exterior (o la circunferencia) lo que está por todas partes, mientras que el centro no está en ninguna parte, pues es no-manifestado[52]; pero ese punto, que no es nada manifestado, contiene en potencia todas las manifestaciones, es el motor inmóvil de todas las cosas, el principio inmutable de toda diferenciación. Este punto produce todo el espacio (y las demás manifestaciones) saliendo de sí mismo, en cierto modo, por el despliegue de sus virtualidades, y así llena este espacio entero; con todo, en principio, no está sometido al espacio, puesto que es él quien lo crea y no cesa de ser idéntico a sí mismo; y, cuando ha realizado su posibilidad total, es para regresar a esta Unidad primera que contenía todo en potencia, unidad que es él mismo (el Sí-mismo), y de la cual, por consiguiente, considerada en sí misma, no había salido. Es por la consciencia de esta Identidad del Ser, permanente a través de todas las modificaciones múltiples de la Existencia una, como se manifiesta, en el mismo centro de nuestro estado actual de ser, como de todos los demás estados del ser, este elemento superior del hombre, increado y no encarnado, que hemos llamado el Rayo Celestial; y es esta consciencia superior a toda facultad creada, e implicando el asentimiento de la ley de armonía que

[50] Si fuera de otra forma, la coexistencia de una indefinidad de otras posibilidades, que no están comprendidas en aquella, y de las cuales cada una es igualmente susceptible de un desarrollo indefinido, sería manifiestamente imposible; y esta sola consideración bastaría para demostrar la absurdidad de este "espacio infinito" del que tanto se ha abusado.

[51] Ver año 2º, n° 3, p. 96, nota (nota 8).

[52] Es "el lugar de lo que no es", en el cual reside el equilibrio de la Balanza, como se dice al comienzo del lequel réside l'équilibre de la Balance, como se dice al comienzo del *Siphra Di Zeniutha* (ver "El Arqueómetro", año 2º, n° 5, p. 146).

enlaza y une todas las cosas en el Universo, es esta consciencia, decimos, la que, para nuestro ser individual, pero, con independencia de él y de sus condiciones, constituye la “sensación de la eternidad”[53].

[53] Véase “Páginas dedicadas al Sol”, año 2º, nº 2, pág. 65.

RESEÑAS

W. R. Matthews, *The moral argument for theism*. -(El argumento moral a favor del teísmo.) –El conjunto de hechos que se han reunido bajo el nombre de “moralidad” puede ser estudiado desde tres diferentes puntos de vista: histórico, psicológico y propiamente ético. El autor, considerando esos tres puntos de vista uno tras otro, se propone mostrar, para cada uno de ellos, las ventajas que presenta el teísmo sobre cualquier otra teoría. Esta investigación es proseguida con un evidente apriorismo de justificar “la autoridad de la ley moral” y “la objetividad del ideal moral”. Confesamos no ver muy claramente en qué el hecho de proporcionar tal justificación constituye una prueba, incluso accesoria, de la verdad de una doctrina. Hay algo ahí que nos recuerda la actitud de Kant con respecto a sus “postulados”, tomando por argumento lo que no es sino un deseo sentimental. Si el teísmo (sobre la definición del cual haría falta además entenderse) es de orden metafísico, debe ser establecido independientemente de toda consideración moral; si se encuentra seguidamente que justifica la moral, tanto mejor para ésta, pero la metafísica no está en eso en absoluto interesada.

Desde otro punto de vista, ¿es muy exacto decir, como lo hace Matthews, que el sentimiento de la obligación es la característica fundamental de la conciencia moral? Algunas morales antiguas, y especialmente la de los estoicos, no parecen haberlo conocido apenas, y sin embargo es bien difícil contestar que sean morales en el sentido más riguroso de esta palabra.

A. E. Taylor, *The philosophy of Proclus* *(La filosofía de Proclo)*. -Desde hace poco se hace un esfuerzo serio para estudiar y comprender la filosofía neoplatónica; pero es lamentable que no se haya concedido a Proclo toda la atención que merece. El Sr. Taylor da aquí una exposición de conjunto de la doctrina de este filósofo según su Στοιχείωσις θεολογική (*Elementos de Teología*), que puede considerarse como una especie de manual elemental del neoplatonismo; las ideas de Proclo son por lo demás muy cercanas a las de Plotino, salvo en algunos puntos. En esta exposición, Taylor insiste particularmente sobre la concepción de la causalidad como relación "transitiva" y "asimétrica": el efecto "participa" de la causa, y le es siempre inferior, no reflejando su naturaleza más que imperfectamente. A este respecto, muestra las relaciones que presenta la escolástica con el neoplatonismo; y hace ver también con mucha razón, que este último ha ido mucho más lejos que ciertas filosofías modernas a las cuales se le ha querido comparar a veces, especialmente las de Spinoza y de Hegel. El Uno absoluto y trascendente es un principio mucho más primordial que la Substancia espinozista; por otra parte, como está más allá del espíritu (νοῦς) (*nous*), no se trata de un "idealismo", y, por lo demás, eso es lo que permite a esta doctrina evitar el dualismo. No haremos a Taylor más que un ligero reproche: y es el haber quizás esquematizado y "racionalizado" un poco demasiado el neoplatonismo, cuyo punto de vista nos parece más alejado de los modernos de lo que él cree. Para nosotros, hay ahí algo más puramente metafísico, pese a la identificación del Uno con la Idea platónica del Bien, que nos hace el efecto de ser como una introducción posterior de una concepción específicamente griega en una doctrina de la cual la mayor parte es de inspiración oriental. Es en este sentido, creemos, en el que habría que investigar si se quiere llegar a comprender verdaderamente a los Alejandrinos, pues hay ciertamente en ellos algo extraño e incluso, en más de un aspecto, opuesto a la mentalidad griega, de la cual Platón es quizás el representante más completo. Este doble origen de las ideas neoplatónicas no deja de entrañar alguna incoherencia; el aristotelismo se prestó mucho mejor que el platonismo a una adaptación de ese género.

Bertrand Russell, *On propositions: what they are and how they mean*. - (De las proposiciones: lo que son y lo que significan.) –Siendo una proposición “lo que nosotros creemos”, y la verdad o la falsedad de una creencia dependiendo de un hecho con el cual

esta creencia se relaciona, hay que comenzar por examinar la naturaleza de los hechos (entendiendo por "hecho" no importa qué cosa compleja). Diciendo de dos hechos que tienen la misma "forma" cuando no difieren más que por sus constituyentes, hay una infinidad de formas de hechos. Para el caso más simple, el de hechos de tres constituyentes (dos términos y una relación diádica"), hay dos formas posibles, positiva y negativa, cuya diferencia es irreductible.

El significado de una proposición como "forma" de palabras depende evidentemente del significado de las palabras tomadas aisladamente. Si se mantiene, contra la teoría "behaviorista" del lenguaje, la existencia de imágenes puramente mentales (la negación de esas imágenes apareciendo como indefendible en el terreno de la experiencia), el problema del significado de las palabras puede reducirse al del significado de las imágenes. Por otra parte, si se admite con Hume que todas las imágenes son derivadas de impresiones, es decir, que sus constituyentes son siempre copias de "prototipos" dados en la sensación, la relación de una imagen y de su prototipo puede definirse así: si un objeto O es el prototipo de una imagen, podemos, en presencia de O, reconocerle como aquello de lo cual teníamos una imagen, y entonces O es el significado de esta imagen.

Una proposición, que es el "contenido de una creencia", puede consistir, sea en palabras, sea en imágenes; generalmente, una proposición del primer tipo "significa" una del segundo. En todos los casos, una proposición es un hecho que tiene cierta analogía de estructura con su "objetivo", es decir, con el hecho que la hace ser verdadera o falsa. En cuanto al acto mismo de la creencia, puede estar constituido por diferentes actitudes con respecto a una proposición (recuerdo, espera, asentimiento intemporal puro y simple), que por lo demás no impiden otra cosa que la existencia de imágenes teniendo por sí mismas cierto poder dinámico, sin el añadido de ningún sentimiento especial.

Ahora, ¿cuál es la relación del contenido de una creencia con su "objetivo"? La verdad consiste en una correspondencia más bien que en la coherencia interna; la verdad o la falsedad de una creencia depende de su relación con un hecho distinto de ella misma, y que es su "objetivo". Hay dos cuestiones relativas a la verdad y a la falsedad: la una formal, que concierne a las relaciones entre la forma de una proposición y la de su "objetivo" en esos dos casos; la otra material, que concierne a la naturaleza de los efectos respectivos de las creencias verdaderas y falsas. La correspondencia de las proposiciones con sus "objetivos", definiendo su verdad o su falsedad, tal vez más o menos compleja; pero, en todo caso, la verdad y la falsedad, en su definición formal, son propiedades de las proposiciones más bien que de las creencias. Al contrario, si se considera lo que da la importancia a la verdad y a la falsedad desde el punto de vista de la acción, no son las proposiciones las que importan, sino las creencias; solamente que el error de los pragmatistas es querer definir la verdad de esta manera.

I. Goldziher, profesor en la Universidad de Budapest. -*Le Dogme et la Loi de l'Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* *(El Dogma y la Ley del Islam, Historia del desarrollo dogmático y jurídico de la religión musulmana)*. Traducción de F. Arin. Un vol. in-8° de 315 págs. P. Geuthner, París, 1920.

-Esta obra presenta las cualidades y los defectos que son comunes a casi todos los trabajos alemanes del mismo género: está hecha muy conscientemente desde el punto de vista histórico y documental, pero no habría que buscar en ella una comprehensión muy profunda de las ideas y de las doctrinas. Por lo demás, muy en general, lo que hoy se ha convenido en llamar "ciencia de las religiones", reposa esencialmente sobre dos postulados que, por nuestra parte, no podemos considerar sino simples prejuicios. El primero, que podría denominarse el postulado "racionalista", consiste en tratar toda religión como un hecho puramente humano, como un "fenómeno" de orden psicológico o sociológico; la importancia concedida respectivamente a los elementos individuales y a los factores sociales varía por otra parte grandemente según las escuelas. El segundo, que se afirma aquí desde el subtítulo de libro, es el postulado "evolucionista": el desarrollo del que se trata, en efecto, no es solamente el desarrollo lógico de todo lo que la doctrina implicaba en

germen desde el origen, sino una serie de cambios radicales provocados por influencias exteriores, y pudiendo llegar a contradicciones. Se plantea en principio que los dogmas han "evolucionado", y ésa es una afirmación que debe ser admitida sin discusión: es una suerte de dogma negativo, destinado a revertir todos los dogmas positivos para sustituirlos por la sola creencia en el "progreso", esa gran ilusión del mundo moderno. El libro de Goldziher comprende seis capítulos, sobre cada uno de los cuales vamos a presentar algunas observaciones.

I. *Muhammad y el Islam*. – Se conoce ya la tesis, cara a ciertos psicólogos, y sobre todo a los médicos que se inmiscuyen en psicología, de la "patología" de los místicos, de los profetas y de los fundadores de religiones; nos acordamos de una aplicación particularmente repugnante de ella que se ha hecho al Judaísmo y al Cristianismo[1]. Hay aquí algo de la misma tendencia, aunque el autor insiste menos al respecto de lo que han hecho otros; en todo caso, es el espíritu "racionalista" el dominante en este capítulo. Se encuentran incluso con frecuencia en él frases como ésta: "Muhammad *se ha hecho revelar* esto o aquello"; eso es más que lamentable. El "evolucionismo" aparece en la distinción, podría hasta decirse la oposición, que se quiere establecer entre el período de la Meca y el de Medina: de uno a otro, habría habido un cambio, debido a las circunstancias exteriores, en el carácter profético de Muhammad; no creemos que aquellos que examinan los textos coránicos sin ideas preconcebidas puedan encontrar ahí nada semejante. Por otra parte, la doctrina enseñada por Muhammad no es precisamente un "eclecticismo"; la verdad es que se ha presentado él siempre como un *continuador* de la tradición judeo-cristiana, rechazando expresamente el querer instituir una religión nueva e incluso de innovar en cuanto a dogmas y a leyes (y por ello la palabra "mahometano" es rechazada absolutamente por sus discípulos). Añadamos todavía que el sentido de la palabra *islam*, que es "sumisión a la Voluntad divina", no es interpretada de una manera perfectamente correcta, como tampoco la concepción de la "universalidad" religiosa en Muhammad; ésas dos cuestiones por lo demás están bastante cercanas.

II. *Desarrollo de la ley*. – Hay que alabar al autor por afirmar la existencia, demasiado habitualmente desconocida por los europeos, de cierto "espíritu de tolerancia" en el Islam, y ello desde sus orígenes, y también el reconocer que los diferentes "ritos" musulmanes no constituyen en absoluto "sectas". Por el contrario, aunque la vertiente jurídica de una doctrina sea sin duda la que mejor se presta para un desarrollo necesitado por la adaptación a las circunstancias (pero a condición que ese desarrollo, en tanto que permanece en la ortodoxia, no entrañe ningún cambio verdadero, que no haga más que tornar explícitas algunas consecuencias implícitamente contenidas en la doctrina), no podemos admitir la preponderancia atribuida a las consideraciones sociales y políticas, que se supone haber actuado sobre el punto de vista religioso mismo. Hay ahí una especie de inversión de las relaciones, que se explica porque los occidentales modernos se han habituado, en su mayor parte, a considerar la religión como un simple elemento de la vida social entre muchos otros; para los musulmanes, al contrario, es el orden social entero el que depende de la religión, que se integra en ella en cierto modo, y lo análogo se encuentra por lo demás en todas las civilizaciones que, como las orientales en general, tienen una base esencialmente tradicional (ya sea religiosa o de otra naturaleza la tradición de que se trate). Sobre puntos más especiales, hay un apriorismo manifiesto al tratar de "invenciones posteriores" a los *hadît,* es decir, las palabras del Profeta conservadas por la tradición; ello ha podido producirse en casos particulares, reconocidos además por la teología musulmana, pero no habría que generalizar. En fin, es realmente demasiado cómodo calificar desdeñosamente de "superstición popular" a todo lo que puede resultar molesto para el "racionalismo".

[1] El autor al que hacemos alusión y su libro relativo al Cristianismo fueron, durante la guerra [1914-1918], la causa de incidentes extremadamente molestos para la influencia francesa en Oriente (véase Mermeix, *Le commandement unique: Sarrail et les armées d'Orient*, págs. 31-33).

III. *Desarrollo dogmático.* –Este capítulo comienza por un intento de oposición entre lo que podría denominarse el "profetismo" y el "teologismo"; los teólogos, queriendo interpretar las revelaciones de los profetas, introducirían ahí, según las necesidades, cosas en las cuales éstos jamás habrían pensado, y así la ortodoxia se iría constituyendo poco a poco. Responderemos a eso que la ortodoxia no es algo que *se hace,* sino que, por el contrario es, por definición misma, el mantenimiento constante de la doctrina en su línea tradicional primitiva. La exposición de las discusiones concernientes al determinismo y al libre arbitrio traiciona algún error de óptica, si así puede decirse, debido a la mentalidad moderna: lejos de ver en ello una cuestión *fundamental*, los grandes doctores del Islam han siempre considerado esas discusiones como perfectamente vanas. Por otro lado, nos preguntamos hasta qué punto es muy justo considerar a los *Mutazilíes* como "racionalistas"; en todo caso, es frecuentemente un error traducir *aql* por "razón". Otra cosa todavía, y que es más grave: el antropomorfismo no ha sido jamás inherente a la ortodoxia musulmana. El Islam, en tanto que doctrina, (no hablamos de las aberraciones individuales siempre posibles) no admite el antropomorfismo sino como una manera de hablar (se esfuerza inclusive por reducir al mínimo ese género de simbolismo), y a título de concesión a la debilidad del entendimiento humano, que lo más habitualmente necesita el apoyo de algunas representaciones analógicas. Tomamos la palabra "representaciones" en su sentido ordinario, y no en la acepción muy especial que le da frecuentemente Goldziher, y que hace pensar en las teorías de fantasía de lo que, en Francia, se denomina "escuela sociológica".

IV. *Ascetismo y Sufismo*. – Tendríamos mucho que decir sobre este capítulo, que está lejos de ser tan claro como se podría desear, y que encierra no pocas confusiones y lagunas. Para el autor, el ascetismo habría sido primero extraño al Islam, en el cual habría sido ulteriormente introducido por diversas influencias, y son esas tendencias ascéticas sobreañadidas las que habrían dado origen al Sufismo; esas afirmaciones son bastante contestables, y, sobre todo, el Sufismo es en realidad algo muy distinto al ascetismo. Por lo demás, ese término de Sufismo es empleado aquí de manera un poco abusiva en general, y habría que hacer distinciones: se trata del esoterismo musulmán, y hay buen número de escuelas esotéricas que no aceptan de buena gana esta denominación, actualmente al menos, porque ha llegado a designar corrientemente unas tendencias que no son de ningún modo las suyas. En efecto, hay muy poca relación entre el Sufismo persa y la gran mayoría de las escuelas árabes; éstas son mucho menos místicas, mucho más puramente metafísicas, y también más estrictamente vinculadas a la ortodoxia (cualquiera que sea por otra parte la importancia que conceden a las prácticas exteriores). A este respecto, debemos decir que es un completo error oponer el Sufismo en sí mismo a la ortodoxia: la distinción es aquí entre el esoterismo y el exoterismo, que se corresponden con dominios diferentes y no se oponen en absoluto entre sí; puede haber, en uno y en otro, ortodoxia y heterodoxia. Por tanto no se ha producido, en el curso de la historia, una "acomodación" entre dos "sistemas" opuestos; los dos dominios son lo bastante claramente delimitados para que, normalmente, no pueda haber ni conflicto ni contradicción, y los esoteristas no han podido jamás, como tales, ser tachados de herejía. En cuanto a los orígenes del esoterismo musulmán, la influencia del neoplatonismo no es en absoluto probada por una identidad de pensamiento en ciertos aspectos; no habría que olvidar que el neoplatonismo no es sino una expresión griega de ideas orientales, de suerte que los orientales no han tenido necesidad de pasar por la intermediación de los griegos para encontrar lo que, en suma, les era propio; es cierto que esta manera de ver tiene el inconveniente de enfrentarse con ciertos prejuicios. Para la influencia hindú (y quizás también budista) que el autor cree descubrir, la cuestión es un poco más compleja: sabemos, por haberlo comprobado directamente, que hay efectivamente, entre el esoterismo musulmán y las doctrinas de la India, una identidad de fondo bajo una diferencia bastante grande de forma; pero se podría hacer también la misma observación para la metafísica extremo-oriental, y ello no autoriza a concluir que ha habido préstamos. Hombres pertenecientes a civilizaciones diferentes pueden muy bien, nos parece, haber llegado directamente al conocimiento de las mismas verdades (eso es lo que los mismos árabes expresan con estas palabras: *Et-tawhîdu wâhidun*, es decir, "la doctrina

de la Unidad es única", es en todas partes y siempre la misma); pero reconocemos que este argumento no puede valer más que para aquellos que admiten una verdad exterior al hombre e independiente de su concepción, y para quien las ideas son cosa muy diferente a simples fenómenos psicológicos. Para nosotros, las mismas analogías de métodos no prueban nada: las semejanzas del *dikr* musulmán y del *hatha-yoga* hindú son muy reales y van incluso más lejos de lo que piensa el autor, que parece no tener de esas cosas más que un conocimiento bastante vago y lejano; pero, si es así, es porque existe una determinada "ciencia del ritmo" que ha sido desarrollada y aplicada en todas las civilizaciones orientales, y que, por el contrario, es totalmente ignorada por los occidentales. Debemos decir también que Goldziher no parece conocer apenas las doctrinas de la India más que por las obras del Sr. Oltramare, que casi son las únicas que cita a ese respecto, (incluso ha tomado de él la expresión del todo impropia de "teosofía hindú"); ello es verdaderamente insuficiente, tanto más cuanto que la interpretación que se presenta en esas obras es juzgada muy severamente por los hindúes. Hay que añadir que también aparece una nota en la cual se menciona un libro de Râma Prasâd, escritor teosofista, cuya autoridad es totalmente nula; esta nota está además redactada de manera no poco extraordinaria, pero no sabemos si eso debe ser imputado al autor o al traductor. Habría que subrayar además muchos errores que, aunque sobre cuestiones de detalle, tienen también su importancia: así, *et-tasawwuf* no es precisamente "la idea sufí", sino más bien la iniciación, lo que es totalmente diferente (véase por ejemplo el tratado de Mohyiddin ibn Arabî titulado *Tartîbut-tasawwuf*, es decir, "las categorías de la iniciación"). Las pocas líneas que están dedicadas a los *Malâmatiyah* dan una idea de ellos completamente errónea; esta cuestión, que es muy poco conocida, tiene sin embargo un alcance considerable, y lamentamos no poder detenernos en ello. Muchas de las concepciones más esenciales del esoterismo musulmán son pasadas bajo silencio enteramente: tal es, para limitarnos a un solo ejemplo, la del "Hombre Universal" (*Al-Insânul-kâmil*), que constituye el fundamento de la teoría esotérica de la "manifestación del Profeta". Lo que falta también, son indicaciones aunque fueran sumarias sobre las principales escuelas y sobre la organización de esas Órdenes iniciáticas que tienen tan gran influencia en todo el Islam. En fin, no hemos encontrado en ninguna parte la defectuosa expresión de "ocultismo musulmán"; el esoterismo metafísico de que se trata y las ciencias con él relacionadas en tanto que aplicaciones, nada tienen en común con las más o menos bizarras especulaciones que se designan con el nombre de "ocultismo" en el mundo occidental contemporáneo.

V. *Las sectas.* –El autor se levanta con razón contra la creencia demasiado extendida en la existencia de una multitud de sectas en el Islam; en suma, ese nombre de sectas debe reservarse propiamente a las ramas heterodoxas y cismáticas, de las cuales la más antigua es la de los *Khariyíes*. La parte del capítulo que está dedicada al Chiísmo es bastante clara, y algunas de las ideas falsas que tienen curso a este respecto son bien refutadas; pero hay que decir también que, en realidad, la diferencia entre Sunníes y Chiíes es mucho menos claramente tajante, dejando aparte los casos extremos, de lo que se podría creer tras la lectura de esta exposición (no es más que al final de la obra cuando se encuentra una ligera alusión a los "numerosos grados de transición que existen entre esas dos formas del Islam"). Por otra parte, si la concepción del *Imâm* entre los Chiíes está suficientemente explicada (y hay que hacer todavía una reserva en cuanto al sentido más profundo de que es susceptible, pues el autor no parece tener una idea muy clara de lo que es el simbolismo), no es quizá lo mismo con la del *Mahdî* en el Islam ortodoxo; entre las teorías que se han formulado a este respecto, las hay de un carácter muy elevado, y que son cosa muy distinta a "ornamentos mitológicos"; la de Mohyiddin ibn Arabî, especialmente, merecería ser al menos mencionada.

VI. *Formaciones posteriores*. – Hay, al comienzo de este último capítulo, una interpretación de la noción de *Sunna* como "costumbre hereditaria", que muestra una perfecta incomprehensión de lo que es verdaderamente una *tradición*, en su esencia y en su razón de ser. Esas consideraciones conducen al estudio de la secta moderna de los

Wahabíes, que pretenden oponerse a toda innovación contraria a la *Sunna*, y que se presenta así como una restauración del Islam primitivo, pero es probablemente un error creer tales pretensiones como justificadas, pues no nos parecen estarlo más que las de los protestantes en el Cristianismo; hay hasta una curiosa analogía entre los dos casos (por ejemplo, el rechazo del culto de los santos, que unos y otros denuncian igualmente como una "idolatría"). No habría que atribuir una importancia excesiva a ciertos movimientos, como el Babismo, y sobre todo el Bahaísmo, que de aquel ha derivado, Goldziher dice que por progreso, nosotros diríamos más bien por degeneración. El autor se equivoca grandemente tomando en serio cierta adaptación "americanizada" del Bahaísmo, que no tiene nada absolutamente de musulmán ni incluso de oriental, y que, en efecto, no tiene más relaciones con el Islam que el falso Vedanta de Vivêkânanda (que hemos tenido ocasión de mencionar en el curso de nuestro estudio sobre el teosofismo[*]) tiene con las verdaderas doctrinas hindúes: no es más que un tipo de "moralismo" casi protestante. Las otras sectas de las que se trata después, pertenecen a la India; la más importante, la de los Shiks, no es propiamente musulmana, sino que aparece como una tentativa de fusión entre el Brahmanismo y el Islam; tal es al menos la posición que tomó en sus comienzos. En esta última parte, hemos notado todavía las expresiones defectuosas de "Islam hindú" y de "musulmanes hindúes": todo lo que es *indio*, no por eso mismo es *hindú*, pues este último término no designa sino lo exclusivamente relacionado con la tradición brahmánica; hay ahí algo más que una simple confusión de palabras.

Naturalmente, hemos señalado sobre todo las imperfecciones de la obra de Goldziher, que no deja de ser susceptible de servir realmente, pero, repetimos, a condición que no se quiera buscar en ella más que informaciones de orden histórico, y que se desconfíe de la influencia ejercida sobre toda la exposición por las "ideas directrices" que hemos denunciado muy al principio. Algunas de las anteriores observaciones muestran además que, hasta desde el punto de vista de la exactitud de hecho, lo único que parece contar entre los "historiadores de religiones", la erudición pura y simple no siempre basta; sin duda, puede ocurrir que se dé una expresión fiel de ideas que no se han comprendido verdaderamente y de las que no se tiene un conocimiento más que totalmente exterior y verbal, pero ésa es una posibilidad con la cual sería preferible no contar demasiado.

Augustin Périer, *Yahyâ ben Adî: un philosophe arabe chrétien du Xe siècle. -Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî* *(Yahyâ ben Adî: un filósofo árabe cristiano del siglo X)* -Dos vol. in-8° de 228 y 136 págs. J. Gabalda et P. Geuthner, París, 1920. -El mayor reproche que dirigiremos al trabajo del abate Périer, es que tiene verdaderamente un poco demasiado el aspecto exterior de una "tesis", en el sentido universitario de la palabra; Ello no puede sino perjudicar a una obra que, por el incontestable interés de las informaciones que aporta sobre un tema muy poco conocido, merecería sin embargo no pasar inadvertida.

La obra de Yahyâ ben Adî, al menos en lo que ha llegado hasta nosotros (pues sus numerosos tratados propiamente filosóficos están por desgracia perdidos), se presenta sobre todo como una utilización de la doctrina aristotélica para fines apologéticos. Lo que hay ahí de curioso, por otra parte, es que, en esta época, todas las escuelas musulmanas y todas las sectas cristianas (jacobitas, melquitas, nestorianos y otros) pretendían igualmente apoyarse sobre Aristóteles, en el que cada uno creía encontrar una confirmación de sus teorías particulares. Périer piensa que "es en la prolongación de la escuela de Alejandría donde hay que buscar el punto de unión entre el aristotelismo y la filosofía árabe"; ésa es una cuestión que podría ser interesante examinar más de cerca.

Tras una visión de conjunto sobre las ideas filosóficas de Yahyâ ben Adî tal como se desprenden de fragmentos bastante poco coherentes en su actual estado, A. Périer da un análisis muy desarrollado, con largos extractos, de sus grandes tratados teológicos: el *Tratado de la Unidad,* el *Tratado de la Trinidad,* y el *Tratado de la Encarnación o de la Unión*. Esta parte, que no podemos ni soñar en resumir aquí, es con mucho la más

[*] Nota de la *Revue de Phliosophie:* René Guénon hace referencia a la serie de artículos que ha dedicado al Teosofismo en esta misma revista.

importante; los procedimientos dialécticos puestos en acción por el filósofo árabe para responder a las objeciones de sus contradictores, son totalmente dignos de atención y con frecuencia muy originales.

Nos permitiremos una crítica de detalle: Périer no ha comprendido lo que los árabes, tanto musulmanes como cristianos, entienden por "hombre universal" (que no es precisamente la "especie humana", y que tampoco es una "abstracción); y encuentra "pueril", precisamente a falta de comprenderlo, una concepción de muy alto alcance metafísico. Y ¿por qué considera bueno, a este propósito, profesar cierto desdén por las "sutilidades escolásticas", y dejar transparentar un "nominalismo" que nada tenía que ver con el papel de historiador al que pretendía limitarse?

El segundo volumen comprende el texto y la traducción de ocho pequeños tratados apologéticos de Yahyâ ben Adî, más la traducción sola de un noveno tratado. No podemos sino rendir homenaje a la muy penosa labor que ha debido imponerse el Sr. Périer para editar un texto, por primera vez, con muy defectuosos manuscritos. En cuanto a su traducción francesa, él dice "que se ha esforzado por hacerla fiel y clara", y nos parece haberlo logrado muy bien.

Lothrop Stoddard, *Le Nouveau Monde de l'Islam* *(El Nuevo Mundo del Islam)*. Traducido del inglés por Abel Doysié. - Un vol. in-8° de 324 págs. Payot, París, 1923. -Aunque esta obra trate sobre todo de cuestiones de orden político y social, es interesante también desde otros puntos de vista. El autor, digámoslo enseguida, está lejos de ser imparcial: está imbuido de todos los prejuicios occidentales en general, y de aquellos del protestantismo anglosajón en particular; reedita todos los clichés habituales sobre el "oscurantismo" y sobre el "progreso"; no encuentra digno de alabanza sino lo que le parece tener, con razón o sin ella, un tinte de "puritanismo" o de "racionalismo"; y tiene una tendencia, bastante natural en esas condiciones, a exagerar la importancia de la función de los "reformadores liberales" y sobre todo la de la influencia occidental. Él toma por una "élite" a esos raros elementos europeizados que, desde el punto de vista oriental, son más bien todo lo contrario, y, con demasiada frecuencia, apariencias por completo exteriores le impiden ver la realidad profunda, que por lo demás es probablemente incapaz de aprehender. En efecto, podrá hacerse una idea suficiente de su absoluta falta de intelectualidad (defecto muy americano) con estos dos ejemplos: las doctrinas puramente metafísicas de ciertas escuelas árabes no son para él más que "superstición y misticismo pueril", y la enseñanza tradicional basada sobre el estudio de los textos sagrados, es ¡"una ineptitud que petrifica la inteligencia"!

No obstante, este libro merece ser leído, porque está generalmente bien informado; también es de lamentar que el autor, en lugar de atenerse a la exposición de los hechos, mezcla en ellos constantemente apreciaciones tendenciosas, agravadas por multitud de epítetos injuriosos o al menos hirientes para los orientales. Hay ahí, sobre la política inglesa en Oriente en el curso de estos últimos años, cierto número de verdades que sería útil en extremo difundir. La parte más interesante de la obra es quizás la dedicada al "nacionalismo"; se ve en ella bastante bien la diferencia de ideas que esa misma palabra sirve para designar, según que se trate de Occidente o de Oriente; sobre las relaciones de la "nacionalidad" y de la "raza", hay también consideraciones dignas de señalar, aunque algo carentes de precisión.

Digamos aún que el título no da una idea muy exacta de la obra en su conjunto, pues es cuestión en ella, no solamente de la situación actual del mundo musulmán, sino también de la de la India; este estudio abraza por lo tanto a la vez lo que se puede llamar el Próximo y el Medio Oriente. El autor es muy prudente en sus conclusiones, por lo que no se puede sino aprobarle; se abstiene cuidadosamente de formular la menor previsión sobre el curso ulterior de los acontecimientos. En fin, a pesar de su evidente parcialidad, no puede evitar reconocer que, si algunos peligros amenazan a Occidente, éste tiene amplia responsabilidad en ello.

La traducción es literal, al punto de ser a veces incorrecta, y está sembrada con rarezas de lenguaje que hubiese sido bien fácil evitar. Así, en francés, no se dice "bribe" sino

"corruption" (corrupción) o "vénalité" (venalidad); no se dice un "papier", sino un "article" (artículo) sobre tal o cual tema; "pratically" no siempre se traduce por "pratiquement" (prácticamente), etc. Hay también una confusión entre "indio" e "hindú", la cual no sabemos si es imputable al autor o al traductor. Y, ya puestos, es un poco ridículo en Francia, si no en América, dar a la última guerra la denominación apocalíptica de "Armagedón".

Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*. - I. *Les souverains, l'histoire et la philosophie politique*. - II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles* *(Los Pensadores del Islam)*. - Dos vol. in-16° de 384 y 400 págs. P. Geuthner, París, 1921. -Estos volúmenes son los dos primeros de una serie que debe comportar cinco y que tiene por finalidad dar una ojeada de conjunto sobre la intelectualidad musulmana en todas las ramas donde se ha ejercido su actividad. "Hemos querido (dice el autor), hacer aquí no un catálogo, sino una selección. Nuestra intención no ha sido decirlo todo, sino poner de relieve las figuras principales, hacer conocer las obras maestras, transmitir el sentimiento de algunas ideas esenciales, la visión de algunas cumbres". En efecto, se hacía sentir mucho la necesidad de una obra así, dando las necesarias indicaciones para reconocerse entre la multitud de trabajos de detalle en los cuales de ordinario se complacen los orientalistas.

El título general puede prestarse a crítica, pues no parece perfectamente exacto; al menos la palabra "pensadores" es tomada ahí en una acepción muy amplia. Se puede dar uno cuenta de ello por los subtítulos: los personajes de los que se trata hasta aquí, salvo un pequeño número de excepciones, no son pensadores en el sentido habitualmente entendido; sin duda el empleo de esta palabra estará más justificado para los volúmenes que deben seguir. Sea como fuere, hay exposiciones muy interesantes, especialmente en el segundo volumen, más particularmente importante en lo que concierne a la historia de las ciencias; no se sabe lo suficiente, en Europa, todo lo que se debe a los árabes, por los cuales se han conservado y transmitido en gran parte los conocimientos de la antigüedad, sin tener en cuenta todo lo que ellos mismos han añadido, especialmente en el orden matemático. Eso es lo que se desprende muy claramente de esta obra, cuyo autor da prueba, a este respecto, de gran imparcialidad; por desgracia, no es igual cuando llega a plantearse la cuestión de los orígenes: él quiere que la ciencia árabe se haya inspirado casi exclusivamente en la ciencia griega, lo que verdaderamente es excesivo. Que los últimos neoplatónicos se hayan refugiado en Persia, y que desde allí hayan ejercido determinada influencia sobre el mundo musulmán, ello es muy admisible; pero finalmente ha habido otra cosa, y, en Persia misma, el Mazdeísmo no era un elemento desdeñable (señalemos por otra parte, a este propósito, el hecho demasiado generalmente ignorado de que los musulmanes honran a Zoroastro como un profeta). En astronomía, los persas debían sin duda mucho más a los caldeos que a los griegos; y, por otro lado, no nos parece que la secta árabe de los Sabeos, que proporcionó muchos sabios en los primeros cuatro siglos del Islam, pueda ser considerada como vinculándose propiamente al neoplatonismo. Por otra parte, éste, en el fondo ¿no era más oriental que griego en muchos aspectos, y no fueron precisamente por eso acogidos entre los orientales de buena gana sus representantes? Pero es sobre todo cuando se trata de la India cuando el prejuicio se hace demasiado manifiesto: cuando los árabes mismos aplican a algo el epíteto de *hindi*, "ello no tiene consecuencias", y basta que la influencia india "no sea evidente" para que se la descarte resueltamente, mientras que, por el contrario, se hacen valer a favor de la influencia griega las coincidencias más insignificantes. Habría mucho que decir sobre ciertos puntos, como el origen de las cifras, el del álgebra, la cuestión de los períodos astronómicos, y también, para China, la invención de la brújula; pero no podemos insistir más en ello. Añadamos solamente una última observación: es por lo menos singular el presentar al emperador mongol Akbar como "uno de los padres del teosofismo moderno"; por poco ortodoxo que haya podido ser el sincretismo religioso de este soberano, no merecía en verdad esta injuria, pues tal es, aunque el autor no parezca del todo considerarla así. Pero esas varias reservas, no atinentes a lo que hay de más esencial, no deben hacernos desconocer el valor real de una obra muy concienzudamente hecha y que puede rendir grandes servicios.

Louis Finot, *La Marche à la Lumière* (*Bodhicharyâvatâra*)[*], poema sánscrito de Shântideva; traducción francesa con introducción. - Un vol. in-8° de 168 págs. Collection des Classiques de l'Orient; Bossard, París, 1920. -La *Bodhi*, término que ha sido traducido un poco libremente como "Luz", y que evoca sobre todo la idea de "Sabiduría", es "la Iluminación suprema que revela al Buda la ley del universo"; la marcha hacia la *Bodhi*, es por tanto "el conjunto de los ejercicios espirituales que encaminan hacia su finalidad al futuro Buda. El tratado de Shântideva, independientemente de sus méritos poéticos, es muy apropiado para dar una idea de la ascesis búdica del *Mahâyâna* o "Gran Vehículo", que propone como fin a sus adherentes "el estado ideal de Buda salvador del mundo", mientras que el *Hinayâna* o "Pequeño Vehículo" se contenta con conducir a los suyos a la paz del Nirvana. Ofrece también, sobre todo en sus últimos capítulos, una muestra excelente de la dialéctica especial de la escuela de los *Mâdhyamikas*, a la cual pertenecía su autor, que vivía, se cree, hacia el siglo VII de la era cristiana.

Existía ya una traducción francesa del *Bodhicharyâvatâra*, debida al Sr. de la Vallée-Poussin, y publicada en 1905-1907 en la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. "esta traducción, dice L. Finot en su introducción, pone en primer plano la explicación doctrinal y sacrifica a ella deliberadamente la concisión, que es el mérito principal del estilo de Shântideva". Es en otro punto de vista, sobre todo literario, en el cual él mismo se ha querido emplazar; pero se podría preguntar si, esforzándose por conservar la concisión del original, no ha introducido en su versión alguna oscuridad; es de lamentar que no haya juzgado oportuno al menos añadir mayor número de notas explicativas, para suplir la insuficiencia de las palabras francesas que, muy frecuentemente, no corresponden sino muy aproximadamente a los términos sánscritos. No es calcando escrupulosamente la traducción sobre el texto como mejor se puede traducir el espíritu de éste, sobre todo cuando se trata de un texto oriental; y ¿no es de temer que, en tales condiciones, lo esencial del pensamiento escape a la mayor parte de los lectores? En fin, aunque se pretenda dirigirse simplemente al "publico letrado" y se le suponga cierto desdén hacia las "cuestiones teológicas" ¿es muy legítimo conceder más importancia a la forma que al fondo?

Emile Senart, *La Bhagavad-Gîtâ*, traducido del sánscrito con introducción. - Un vol. in-8° de 174 págs. Collection des classiques de l'Orient; Bossard, París, 1922. -De todos los textos hindúes, el *Bhagavad-Gîtâ* es ciertamente uno de los más conocidos en Europa, uno de los más frecuentemente traducidos y comentados en diversas lenguas. Se sabe que ese diálogo entre Krishna y su discípulo Arjuna es un fragmento del *Mahâbhârata*, una de las dos grandes epopeyas de la India antigua. Algunos han querido ver ahí la expresión de lo que hay de más elevado y profundo en las doctrinas hindúes, lo que es una exageración: cualesquiera que sean la autoridad y el alcance de ese libro, no podría colocársele en el mismo rango que los *Upanishads*; no presenta, a decir verdad, más que un aspecto de la doctrina, pero un aspecto no menos digno de ser estudiado con la mayor atención.

Lo que nos parece extraño aquí, es el estado de espíritu del traductor, que comienza por declarar que él "se detiene en el umbral del santuario", y al que da por confesarse "profano", un apresuramiento poco ordinario. Las ideas y la verdad no le interesan, eso es evidente; luego ¿cómo ha podido tener el coraje, en tales condiciones, de emprender y llevar a cabo un trabajo así? Para él, sin duda, no fue más que un simple ejercicio de filólogo; la mentalidad de algunos "especialistas" ¡es verdaderamente desconcertante! Y, ¿no hay también ahí algo del curioso prejuicio según el cual los que se limitan a considerar una doctrina "desde el exterior" serían los únicos cualificados para estudiarla "científicamente"? A pesar de todo, entre las consideraciones algo confusas reunidas en la introducción, se encuentran algunas bastante adecuadas: así, la afirmación del carácter "enciclopédico" de la epopeya hindú, pero habría que añadir además algunas precisiones sobre la manera como son comprendidas las ciencias tradicionales; también esta observación de que "mucho más que por deducciones estrechas, el pensamiento de los hindúes procede por intuiciones y por

[*] *La Marcha hacia la Luz*, Ediciones Miraguano, Madrid. N. del T.

clasificaciones parciales", que además no son clasificaciones propiamente hablando, sino más bien lo que de buena gana llamaríamos "correspondencias". Un punto interesante es éste: algunos pasajes del *Bhagavad-Gîtâ* pueden vincularse con las concepciones del Vedanta, además de las del *Sânkhya;* para los que vean ahí dos "sistemas" más o menos rivales e incompatibles entre sí, tal hecho es inexplicable, a menos que se recurra a la teoría de la "interpolación", que es el gran recurso de la "crítica histórica",y que Senart, hay que decirlo en su favor, no duda en calificar de "expediente demasiado cómodo para no ser de entrada un poco sospechoso". En cuanto a él, al menos ha entrevisto que no se trata de "sistemas", sino de "puntos de vista", y eso es ya mucho; pero, a falta de asir la armonía de tales "puntos de vista" en la unidad total de la doctrina, ha creído encontrarse en presencia de "un pensamiento inconsistente y disperso", mientras que, muy al contrario, sus caracteres fundamentales, sus notas predominantes, si así puede decirse, son "concentración" e "identidad".

En cuanto a la traducción misma, si es sin duda menos agradable de leer que la de Burnouf, tiene no obstante la gran ventaja de ser más precisa; Burnouf, en efecto, había tenido la habilidad de dejar de lado las dificultades y de evitar muchos contrasentidos quedándose en la vaguedad. Senart, no ha solamente traducido mejor ciertas palabras que su predecesor había traducido de manera insuficiente e inexacta; también, con razón, ha guardado en su forma sánscrita "unos términos para los cuales nos faltan equivalentes, incluso aproximativos". Se lamentará, quizás, que no haya puesto al final de su obra un léxico conteniendo la explicación de esos términos; sin embargo, las notas que hay a pie de página nos hacen pensar que ha hecho mejor en abstenerse de ello: la filología y la interpretación de las ideas son cosas muy diferentes, y, cuando se ha elegido encerrarse en una "especialidad", es actuar sabiamente no buscar salir de ella. Los términos sánscritos ayudarán a los que están al corriente de las ideas hindúes a encontrar el exacto sentido del texto; en cuanto a los demás, si no lo comprenden todo, ello es preferible a la adquisición de nociones falsas o desnaturalizadas.

Louis Finot, *Les Questions de Milinda* (*Milinda-pañha*) *(Las Preguntas de Milinda)*, traducido del pali con introducción y notas. -Un vol. in-8° de 166 págs. Collection des classiques de l'Orient; Bossard, París, 1923. -Este libro, ya traducido en inglés por Rhys Davids, se compone de una serie de diálogos entre el rey Milinda y el monje budista Nâgasena; Milinda es el rey griego Menandro, que reinaba en Sâgalâ, en el Punjab, hacia el siglo II antes de la era cristiana; y muestra bien, en sus preguntas, toda la sutilidad del carácter griego. La discusión se da sobre los más diversos puntos de la doctrina búdica, entre los cuales los hay de importancia muy desigual; pero, en su conjunto, este texto es sin duda, en su género, uno de los más interesantes que existen. ¿Es porque Finot no se ha preocupado esta vez por la idea de que tenía que traducir un poema? En todo caso, su traducción nos ha parecido más clara que la de la *Marcha hacia la Luz,* ha añadido además notas más abundantes, y ha tenido cuidado de indicar, para los términos técnicos, sus equivalentes en pali; únicamente lamentamos que sólo excepcionalmente haya dado las formas sánscritas correspondientes.

En la misma colección, muy bien editada, mencionaremos aún, para los que se interesan en el Budismo, otras dos obras: *Trois Mystères tibétains (Tres Misterios tibetanos)*, traducidos con introducción, notas e índice por Jacques Bacot (1 vol. in-8° de 300 págs., 1921), y *Contes et Légendes du Bouddhisme chinois (Cuentos y Leyendas del Budismo chino)*, traducidos por Edouard Chavannes, con prefacio y vocabulario por Sylvain Lévi (1 vol. in-8° de 220 págs., 1921). Aunque esos relatos hayan sido presentados con intenciones puramente literarias, en realidad tienen, como por otro lado todos los del mismo género que pueden hallarse en Oriente, un alcance muy distinto para quien sepa penetrar su simbolismo en lugar de detenerse en las formas exteriores, por seductoras que puedan ser.

Arthur et Ellen Avalon, *Hymnes à la Déesse*[**] *(Himnos a la Diosa),* traducidos del sánscrito con introducción y notas. - 1 vol. in-16° de 80 págs. *Petite Collection Orientaliste*, Bossard, París, 1923. -Sir John Woodroffe es un inglés que, cosa muy rara, se ha verdaderamente interesado por las doctrinas de la India, y que, bajo el pseudónimo de Arthur Avalon, ha publicado numerosas obras en las que se propone hacer conocer el Tantrismo, es decir, uno de los aspectos de esas doctrinas que son más completamente ignorados por el público europeo. La obra cuya traducción acaba de aparecer (y hay que esperar que seguirán otras) contiene ocho himnos de diversa procedencia, pero que tienen como característica común el considerar la Divinidad bajo un aspecto femenino. Reproduciremos solamente aquí un extracto de la introducción: "La Causa suprema es considerada como una madre porque ella concibe el universo en su seno por la divina Imaginación (*Kalpanâ*) del Gran Yo (*Pûrnâham*), lo lleva y lo saca a la luz, lo alimenta y lo protege con una ternura por completo maternal. Ella es la Potencia o *Shakti* del Ser, el Corazón del Señor Supremo. Ella y él son el aspecto doble de la Realidad Única; eterna, inmutable en sí, en tanto que *Shiva*; Dios en acción en tanto que *Shakti* o Potencia, y, como tal, causa de todo cambio, omnipresente en las formas innumerables de las individualidades y de las cosas sujetas al cambio… El culto de la Madre es muy antiguo. Pertenece ya a la civilización mediterránea más alejada… No es, como han pretendido algunos, una forma religiosa limitada a una secta".

Este pequeño volumen está ilustrado con numerosos dibujos de Jean Buhot, hechos según documentos hindúes, y que son del mayor interés para el estudio del simbolismo iconográfico; conviene hacer observar que ese simbolismo tiene, en la doctrina de que se trata, un papel de importancia capital.

Georges Groslier, *La Sculpture Khmère ancienne* *(La antigua Escultura Khmer)*; ilustrada con 175 reproducciones fuera de texto. -Esta muy bella publicación da por vez primera una idea de conjunto de la escultura khmer, en la medida al menos que lo permite el estado actual de las investigaciones arqueológicas. El autor además es muy prudente en sus conclusiones, y no se podría más que alabarle siempre por ello, pues muchas cuestiones están todavía lejos de ser resueltas definitivamente. Es casi imposible establecer una cronología rigurosa, y aquí, como para la India, las fechas propuestas con frecuencia sólo son hipotéticas. Es también difícil precisar de qué forma la influencia india penetró primero en Camboya, y, del Brahmanismo o del Budismo, cuál se estableció antes en esta región; para nosotros, por lo demás, no es imposible que hayan llegado simultáneamente, puesto que coexistieron en la India durante algunos siglos. En todo caso, Groslier subraya muy justamente que los dos cultos se mezclan con frecuencia (el mismo hecho se puede comprobar en otros países, en Java especialmente); se trata además de un Budismo transformado, fuertemente teñido de Shivaismo, como también ocurrió en Tíbet. El autor insiste poco sobre estas consideraciones, que merecerían un estudio profundo, pero que no entran en su tema más que indirectamente; él busca sobre todo señalar las influencias exteriores y mostrar al mismo tiempo lo que hay de verdaderamente original en el arte khmer. Solamente le reprocharíamos haberse dejado influir a veces un poco demasiado en sus apreciaciones, aunque él lo rechace, por las concepciones estéticas occidentales y por el moderno prejuicio individualista; se le nota apurado por todo lo que hay de tradicional en este arte, por su carácter simbólico y ritual, que es, no obstante, a nuestros ojos, su lado más interesante. – Las planchas, que forman cerca de dos tercios del volumen, son muy a destacar (apenas hay dos o tres que carezcan de alguna nitidez, sin duda por las condiciones en que se han tomado las fotografías); la mayoría reproducen piezas inéditas o recientemente descubiertas, y hace conocer la escultura khmer mucho más completamente que los fragmentos sueltos que pueden verse en los museos.

Jacques Bacot, *La Vie de Milarepa* *(La Vida de Milarepa).* -He aquí un libro que nos compensa no poco de los trabajos de simple erudición en los que se confinan generalmente

[**] *Himnos a la Diosa*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 1999. N. del T.

los orientalistas. Esto no sorprenderá, por lo demás, a aquellos lectores de los *Cahiers du Mois* que conocen la respuesta de Bacot –sin duda una de las mejores- a la pregunta de "*Appels de l´Orient* (Llamadas del Oriente)", cuyos lectores, por tanto, han podido ya ver cuán lejano está de compartir los prejuicios habituales del Occidente y de aceptar las ideas preconcebidas que circulan en determinados ambientes.

El texto traducido por Bacot es una biografía de Milarepa, primero mago, después poeta y eremita, que vivió en el siglo XI de la era cristiana, y que aún hoy tiene continuadores, herederos auténticos de su palabra, transmitida oralmente por filiación espiritual ininterrumpida. Esta biografía tiene la forma de un relato hecho por Milarepa mismo a sus discípulos, cuando había ya arribado a la santidad y al fin de su vida de pruebas. Todos los acontecimientos referidos en ella, incluso los menos importantes en apariencia, tienen un sentido místico que constituye su auténtico valor; y además, como señala muy justamente el traductor, "la interpretación mística dada a un hecho no obsta para su autenticidad". También los particulares que parecerán más inverosímiles al lector común pueden, no obstante ello, ser verdaderos; es cierto, por ejemplo, que "las maceraciones a las cuales puede dedicarse un asceta tibetano van mucho más allá de lo que la imaginación europea considera posible". De modo general, "es lamentable que la mentalidad de formación occidental esté tan fácilmente dispuesta a declarar como absurdo aquello que no comprende, y a rechazar como si fuese una fábula aquello que no concuerda con su propia credulidad". Convendría no olvidar la considerable distancia que separa a un hombre como Milarepa de un occidental, sobre todo de un occidental moderno, sea en cuanto al perfil intelectual sea en cuanto a los hechos que exigen condiciones irrealizables en el ambiente europeo actual.

Hemos tomado prestadas algunas de las frases de la introducción de máximo interés por la cual Bacot ha hecho preceder su traducción, y en la cual da pruebas de una comprehensión verdaderamente excepcional. En efecto, no lograríamos decirlo mejor, y lo que él expresa coincide perfectamente con lo que nosotros mismos hemos siempre expuesto: Estamos particularmente felices de comprobar este acuerdo. Bacot insiste además sobre la "diferencia que existe entre el sentido oriental y el sentido occidental de cada palabra" y destaca que "nada es más engañoso que una transposición de términos de una religión a otra: un mismo vocabulario para nociones diferentes". Es así como, la palabra "misticismo", si hay que conservarla, no puede tener aquí el mismo significado que en Occidente: el misticismo oriental, o lo que es llamado con este nombre, es activo y voluntario, mientras que el misticismo occidental es sobre todo pasivo y emotivo; y, "en cuanto al principio mismo de la meditación en que se absorbe Milarepa durante la mayor parte de una larga vida, no es equiparable a ninguno de nuestros métodos y de nuestras filosofías".

No podemos resistirnos al placer de reproducir algún otro pasaje, que se refiere a puntos esenciales y de carácter muy general: "Lo que sorprende, es que, sin pretender derivar de una revelación, sin apelar al sentimiento, la idea pura haya seducido a innumerables pueblos y haya mantenido esta seducción en el curso de los siglos... La piedad budista no tiene ninguna relación con la sensibilidad. No es espontánea sino consecuencia de largas meditaciones". Enseñanzas como la de Milarepa "no tienen el valor social ni el oportunismo de nuestra 'sana filosofía', los cuales son una fuerza a nuestros ojos de europeos prácticos, es una debilidad para ojos orientales, una prueba de relatividad, porque ven en las necesidades sociales una paupérrima contingencia". Por lo demás, aunque pueda parecer paradójico a los que no van al fondo de las cosas, "el idealismo oriental es más ventajoso moralmente, más práctico socialmente, que nuestro realismo. Basta confrontar la espiritualidad, la dulzura de los pueblos herederos del ideal indio (ya que las enseñanzas de las que aquí se trata, no obstante lo que tienen de propiamente tibetano, están inspiradas en la India), con el materialismo y la increíble brutalidad de la civilización occidental. Los siglos han probado la caridad teórica del Asia. Participando en el absoluto, no cae en el rápido desfallecimiento en el que se pierde la ley del amor al prójimo, ley ignorada entre naciones,

abolida entre clases de individuos de una misma nación, o entre los individuos mismos". Pero habría que citarlo todo y necesitamos terminar...

En cuanto al texto verdadero y propio, no hay ni que pensar en resumirlo, cosa que daría solamente de él una idea incompleta, si no inexacta. Hay que leerlo, y leerlo sin perder nunca de vista que no se trata ciertamente de un simple relato de aventuras más o menos novelescas, sino ante todo de una enseñanza destinada, como lo indica expresamente el título original, a "mostrar el camino de la Liberación y de la Omnisciencia".

Georges Lanoë-Villène, *Le Livre des Symboles, dictionnaire de symbolique et de mythologie* *(El Libro de los Símbolos, diccionario de simbolismo y de mitología)*. –Este trabajo, cuyos dos primeros volúmenes (letras A y B) han aparecido, es una recopilación verdaderamente formidable de informaciones de todo origen, que sería muy difícil de encontrar en otra parte; está llamado además a prestar grandes servicios a todos los que se interesan en las cuestiones relacionadas con el simbolismo. Las interpretaciones son a veces contestables, y, en particular, la idea que se hace el autor de lo que el llama el "Delfismo primitivo", nos parece bien hipotética; pero esas interpretaciones mismas siempre son interesantes y sugestivas a pesar de todo, y, en todo caso, no quitan nada al valor de la documentación. Hay muchos errores de hecho, pero, en una obra de este tipo, eso es casi inevitable; hay uno sin embargo que es tanto más lamentable cuanto que se repite frecuentemente: y es la atribución al Budismo de ideas, de símbolos y de textos (especialmente los *Purânas*) que, en realidad, son puramente brahmánicos; es por lo demás una cosa curiosa esta tendencia que tienen la mayoría de occidentales a ver Budismo por todas partes.

Georges Lanoë-Villène, *Le Livre des Symboles, dictionnaire de symbolique et de mythologie* (*Lettre C*). –Ya hemos hablado aquí (abril de 1928) de los dos primeros volúmenes de esta importante obra; podríamos, a propósito de la tercera, repetir los mismos elogios, en cuanto a la abundancia y a la variedad de la documentación, y también las mismas reservas, en cuanto al carácter un poco de fantasía de algunas interpretaciones y a la insuficiencia de algunas otras. Así, en el capítulo dedicado al caduceo, no encontramos indicada ni la verdadera significación de la serpiente ni la del bastón, lo cual habría sido por completo esencial, mientras que, por el contrario, hay un cúmulo de informaciones que sólo se relaciona indirectamente con el tema; por otra parte, el autor da prueba de la más completa incomprehensión con respecto al Apocalipsis, en el cual quiere ver simplemente un "libro de controversia", lo que es muy sorprendente por parte de un simbolista; hay también tres lagunas del mismo tipo. Felizmente, digámoslo de nuevo, eso no quita nada del valor documental de este trabajo, en el cual se han reunido unas informaciones que con frecuencia se tendría mucha dificultad en encontrarlas en otra parte, y que, en ese sentido, rendirá grandes servicios a quienes se interesan en las cuestiones de que se trata; solamente es de lamentar que la publicación prosiga tan lentamente.

Nyoiti Sakurazawa, *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient* *(Principio único de la Filosofía y de la Ciencia de Extremo-Oriente)*. (Librairie Philosophique J. Vrin, París) –El autor de este pequeño volumen ha querido dar en él una "clave de la filosofía y de la ciencia del Extremo Oriente", que, a decir verdad, y como él mismo lo reconoce, no son precisamente "filosofía" y "ciencia" en el sentido occidental de esas palabras. Esta "clave", que él llama "ley universal", es la doctrina cosmológica de los dos principios complementarios *yin* y *yang*, cuyas oscilaciones y vicisitudes producen todas las cosas manifestadas. Habría en efecto muchas consecuencias y aplicaciones que sacar de esta doctrina, sin salir por lo demás del punto de vista esencialmente "sintético" en el cual conviene siempre mantenerse si se quiere permanecer fiel al espíritu de la enseñanza tradicional extremo-oriental; pero las que son aquí presentadas se reducen en suma a bastante poca cosa, y, sobre todo en la parte "científica", están lamentablemente mezcladas con unas concepciones occidentales modernas, que nos alejan mucho de las auténticas "ciencias tradicionales". Esas aproximaciones entre dos cosas de un orden tan diferente, nos

han parecido siempre bastante vanas, pues, allí mismo donde pueden encontrarse aparentes semejanzas, no hay en realidad ninguna asimilación posible; los puntos de vista son y permanecerán siempre radicalmente distintos. Hay cierta confusión en la exposición, debida tal vez en parte a la introducción de esas consideraciones de carácter “mixto”, a las cuales se podría, sin demasiada injusticia, aplicar lo que el autor dice del estado actual de su país, que “ha perdido el verdadero espíritu oriental, sin haber sabido ganar el verdadero espíritu occidental”; y bastante lamentables imperfecciones de lenguaje contribuyen aún a acentuar esta impresión.

Mrs Rhys Davids, *The Minor Anthologies of the Pali Canon. -Part. I. Dhamenapada: Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha: The Text of the Minor Sayings*. (Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres). –Este volumen, que forma parte de los *Sacred Books of the Buddhists*, contiene, enfrentados, el texto y la traducción; su principal particularidad es que algunas partes están impresas en caracteres más pequeños: son las que se supone estar “interpoladas”, agregadas o modificadas en una época más reciente. En una larga introducción, la traductora explica además sus intenciones: se ha dado por tarea reconstruir lo que ella cree haber sido el Budismo original, que ha imaginado designar con el nombre de *Sakya*; y, para hacer eso, se esfuerza ante todo por eliminar todo lo que le parece presentar un carácter “monástico”; tal vez la única conclusión que conviene sacar de ahí es muy simplemente ¡que ella misma tiene un prejuicio “anti-monástico” particularmente violento! Considera ella también como “tardío” todo lo que le parece indicar una influencia del *Sânkhya;* pero verdaderamente no se ve por qué razón esta influencia no se habría ejercido también sobre el Budismo desde sus comienzos... En suma, su *Sakya* apenas es más que una construcción hipotética más, que viene a añadirse a todas aquellas que han sido ya levantadas por otros “historiadores”, siguiendo cada uno sus propias tendencias y preferencias individuales. En cuanto a la traducción misma, hubiese podido sin duda ser más precisa y más clara, si no hubiera estado versificada; como quiera que se pueda decir, pensamos que una traducción en verso presenta siempre muchas menos ventajas que inconvenientes, tanto más cuanto que es totalmente imposible conservar en otra lengua el verdadero ritmo del original.

E. Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises* *(Las Sectas búdicas japonesas)*. (Éditions G. Crès et Cie, París). –Este libro se presenta como una “investigación filosófica”, lo que podría hacer temer que esté más o menos afectado por los puntos de vista occidentales; pero, a decir verdad, el autor, en lo concerniente a la historia de las doctrinas de las diferentes sectas o escuelas, se limita lo más frecuentemente a relatar, de modo imparcial y aparentemente exacto, lo que le han dicho los profesores budistas a los cuales se ha dirigido. Puede verse por esta exposición que el Budismo, en Japón, como en los demás países, se ha modificado ampliamente para adaptarse al medio; las primeras sectas, que habían quedado más cercanas a las formas indias o chinas, no han sobrevivido. Se comprueba también que las sectas que tienden actualmente a tomar la mayor extensión son las que simplifican más la doctrina y que presentan el carácter “quietista” más acentuado; ésas son además, al mismo tiempo, lo cual no podría sorprender, aquellas donde se afirma sobre todo una tendencia a la “modernización”, y una preocupación “social” predominante, cosas todas ellas que, evidentemente, están en estrecha relación con la “occidentalización” del Japón contemporáneo. Tal es la impresión general que se desprende del libro, donde quienes no son “especialistas” podrán encontrar en suma una información suficiente, comprendidos ahí extractos de algunos textos característicos”; agreguemos que es de fácil lectura, y, además, está ilustrado abundantemente con vistas de los principales santuarios budistas japoneses.

-En *Le Symbolisme* (n° de agosto-septiembre), Oswald Wirth habla de un Poder creador que atribuye al hombre, y del que además aconseja desconfiar; suponemos que debe tratarse de la imaginación que los psicólogos llaman “creadora”, muy impropiamente por lo demás; pero, en todo caso, él está muy equivocado al creer que el “dominio subjetivo” y las

"concepciones abstractas" puedan interesar por poco que sea a los "puros metafísicos". Le creemos de buena gana cuando declara: "no hablar en nombre de ninguna revelación sobrenatural", lo que en efecto se nota demasiado; pero entonces, para ser consecuente consigo mismo, que no hable de iniciación, aunque sea limitada al solo dominio de los "pequeños misterios", puesto que, se quiera o no, toda iniciación implica esencialmente la intervención de un elemento "suprahumano". –G. Persigout es llevado por el simbolismo de la caverna y del mundo subterráneo a estudiar "El infierno y las religiones de salvación"; ese título recuerda por desgracia la jerga especial de los profanos "historiadores de las religiones", y de hecho, el autor parece tener en algunas de las tendenciosas teorías de éstos una confianza que no merecen apenas. Queriendo buscar siempre "fuentes" y "desarrollos" históricos, allá donde no se trata propiamente más que de expresiones diversas de un mismo conocimiento, se corre el riesgo de extraviarse más fácilmente más todavía que en los "dédalos de las pruebas subterráneas", donde ciertamente se encontrarían considerándolas solamente desde el punto de vista estrictamente iniciático, sin preocuparse de todas las fantasías acumuladas por la imaginación de los profanos a los que ha complacido hablar de lo que ignoran.

I. UNA VERTIENTE POCO CONOCIDA DE LA OBRA DE DANTE[*]

Se sabe que existe una medalla en la cual la efigie de Dante está acompañada por las letras F.S.K.F.T. Se ha intentado dar de esas iniciales interpretaciones diversas, pero la más verosímil es la siguiente, que se aproxima mucho a la que ha indicado Aroux[1], si es que no le es idéntica: "*Fidei Sanctæ Kadosch, Frater Templarius"*. En efecto, la asociación "della *Fede Santa",* a la cual pertenecía el poeta, era una Orden Terciaria de filiación Templaria, y era bastante análoga, en esa época, a lo que fue más tarde la "Fraternidad de la Rosa-Cruz".

Al principio de su *Divina Commedia*, Dante cuenta que descendió a los infiernos el *Viernes Santo* del año 1300, a la edad de *Treinta y tres* años; es la edad del Rosa-Cruz[2], que retoma así sus trabajos, simbólicamente, el viernes a las tres horas tras el *mediodía*, y que, en el curso de su iniciación, debe atravesar primero la *"Cámara Infernal".* Dante recorrió todos los círculos infernales en veinticuatro horas, y alcanzó entonces el centro de la Tierra, que atravesó contorneando el cuerpo de Lucifer. ¿No habría alguna relación entre ese cuerpo de Lucifer, emplazado así en el centro de la Tierra, es decir, en el centro mismo de la pesantez, *"simbolizando la atracción inversa de la naturaleza"*[3], y el de Hiram, emplazado igualmente en el centro de la *"Cámara del Medio",* y que hay que franquear también para llegar a la Maestría? El conocimiento de esta relación misteriosa ¿no podría ayudar a descubrir la verdadera significación de la letra G? Recordaremos solamente por otra parte, sin insistir en ello, la *Cruz* que vio Dante en la *Esfera de Marte*, así como el *Águila* en la *Esfera de Júpiter* y la *Escala mística* en la de *Saturno*. Esta Cruz ¿no debe compararse con la que sirve de emblema a varios grados masónicos, cuyas leyendas quieren vincular su origen a las Cruzadas? En cuanto a los otros dos símbolos, es demasiado fácil reconocer en ellos los de "Kadosh Templario": se llega al pie de la Escala mística por la "Justicia" *(Tsedakah*), y a su cumbre por la Fe (*Emunah*).

Aquellos que se dieran a investigaciones profundas sobre esta vertiente poco conocida de la obra de Dante, harían ciertamente muy curiosos descubrimientos. Un estudio de ese género ¿podría interesar quizás a los Sres. Copin-Albancelli y Louis Dasté, que se dedican en particular a descubrir los lazos que les unen a través del tiempo y el espacio?

---

[*] [En *La France Antimaçonnique*, sin firma; se sabe ser de Le Sphinx, porque así lo dice en artículos posteriores.]

[1] En una obra titulada *Dante hérétique et albigeois (Dante herético y albigense)*.

[2] El autor se refiere el grado masónico de tal nombre en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (Nota del Traductor).

[3] Simon y Théophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 42.

II. EL ESOTERISMO DE DANTE*

En un artículo titulado "Una vertiente poco conocida de la obra de Dante" (*La France Antimaçonnique*, año 25, nº 40, pp. 433-434), hemos hecho alusión a una obra de E. Aroux, *Dante hérétique et albigeois*. El mismo autor ha publicado (en 1856) *La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l´ésprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d´Amour.*

He aquí cómo resume Sédir estas obras en su *Histoire des Rose-Croix (Historia de los Rosa-Cruz)* (pp. 16-20):

"Resulta de los concienzudos trabajos del Sr. Aroux que Dante ha vivido en relaciones íntimas con sectas gnósticas de Albigenses; es en su enseñanza donde ha impulsado su odio contra el Papado y la Iglesia de Roma, así como las teorías ocultas que se encuentran en cada línea de su epopeya. El mismo erudito nos deja entrever los profundos movimientos que que los restos de la Orden del Temple provocaban en el pueblo.

"El *Infierno* representa el *mundo profano*, el *Purgatorio* comprende las *pruebas iniciáticas*, y el *Cielo* es la morada de los *Perfectos*, en quienes se encuentran reunidos y llevados a su cenit la inteligencia y el amor…

"Los *Cátaros* tenían, desde el siglo XII, signos de reconocimiento, palabras de paso, una doctrina astrológica: realizaban sus iniciaciones en el equinoccio de primavera; su sistema científico estaba fundado sobre la doctrina de las correspondencias: a la Luna correspondía la Gramática, a Mercurio la Dialéctica, a Venus la Retórica, a Marte la Música, a Júpiter la Geometría, a Saturno la Astronomía y al Sol la Aritmética o la Razón iluminada".

Así, a los *siete cielos o esferas planetarias*, correspondían las *siete artes liberales*, precisamente las mismas cuyos nombres vemos figurar también sobre los siete escalones del montante de la izquierda de la *Escala de los Kadosch* (grado 30 de la Masonería escocesa). El orden ascendente, en este último caso, no difiere del precedente más que por la inversión, por una parte, de la Retórica y de la Lógica (que sustituye aquí a la Dialéctica), y, por otra, de la Geometría y de la Música, y también en que la ciencia que corresponde al Sol, la Aritmética, ocupa el rango que pertenece normalmente a este astro en el orden astrológico de los planetas, es decir, el cuarto, el medio del septenario, mientras que los *Cátaros* la colocaban en el escalón más alto de su *Escala mística*, como lo hace Dante para su correspondiente del montante de la derecha, la Fe (*Emunah*), es decir, esa misteriosa *Fede Santa* de la que él mismo era *Kadosch*[1].

Continuamos nuestra cita:

"La ronda celestial que describe Dante (*Paraíso*, canto VIII) comienza en los más elevados Serafines, *alti Serafini*, que son los Príncipes celestiales, *Principi celesti*, y acaba en los últimos rangos del Cielo. Ahora bien, ocurre que algunos dignatarios inferiores de la *Masonería escocesa*, que pretenden remontarse a los *Templarios*, y de los que Zerbino, el príncipe escocés, el amante de Isabel de Galicia, es la personificación en el *Orlando Furioso* de Ariosto, se titulan igualmente príncipes, *Príncipes de la Merced*; que su asamblea o

---

* [Artículo firmado Le Sphinx que apareció en *La France Antimaçonnique*, el 5 de marzo de 1914.]

[1] Sobre la *Escala misteriosa de los Kadosch*, que trataremos más adelante, ver el *Manuel Maçonnique* del H.·. Vuilliaume, pl. XVI y págs. 213-214. Citamos esta obra según la 2ª edición (1830).

capítulo se nombra el *Tercer Cielo*; que tienen por símbolo un *Paladium*, o estatua de la *Verdad*, revestida como Beatriz de los tres colores *verde, blanco* y *rojo*; que su Venerable (cuyo título es *Príncipe excelentísimo*), que lleva una flecha en la mano y sobre el pecho un corazón en un triángulo[2], es una personificación del *Amor*; que el número misterioso *nueve*, por el que 'Beatriz es particularmente amada', Beatriz 'a quien hay que llamar Amor', dice Dante (*Vita Nuova)*, es también atribuido a este Venerable, rodeado de nueve columnas, de nueve candelabros con nueve brazos y con nueve luces, en fin de la edad de *81* años, múltiplo (o más exactamente cuadrado) de nueve, cuando se supone que Beatriz muere en el año *81* del siglo"[3].

Este grado de *Príncipe de Merced*, o *Escocés Trinitario*, es el grado 26 del Rito Escocés; he aquí lo que dice de él el H.·. Bouilly, en su *Explicación de los emblemas y de los símbolos de los doce grados filosóficos del Rito Escocés Antiguo y Aceptado* (del grado 19 al 30):

"Este grado es, según nosotros, el más inextricable de todos los que componen esta docta categoría: también (¿?) toma el sobrenombre de *Escocés Trinitario*. En efecto, todo ofrece en esta alegoría el emblema de la *Trinidad*: ese fondo a tres colores [verde, blanco y rojo], abajo esta figura de la *Verdad*, en fin, por todas partes este indicio de la *Gran Obra de la Naturaleza* [a las fases de la cual hacen alusión los tres colores], de los elementos constitutivos de los metales [*azufre, mercurio y sal*], de su fusión, de su separación [*solve et coagula*], en una palabra, de la *ciencia de la química mineral* [o más bien de la *alquimia*], de la que *Hermes* fue el fundador entre los egipcios, y que dio tanta potencia y extensión a la medicina [espagírica]. Hasta tal punto es verdad que las ciencias constitutivas de la felicidad y de la libertad se suceden y se clasifican con este orden admirable que prueba que el Creador ha proporcionado a los hombres todo lo que puede calmar sus males y prolongar su paso sobre la tierra[4].

"Es principalmente en el número *tres*, tan bien representado por los tres ángulos del *Delta,* del que los Cristianos han hecho el símbolo llameante de la Divinidad; es, digo, en este número *tres*, que se remonta a los tiempos más lejanos[5], donde el sabio observador descubre la fuente primitiva de todo lo que sacude al pensamiento, enriquece la imaginación, y da una justa idea de la *igualdad social*…

"Así pues, no cesemos, dignos Caballeros, de permanecer *Escoceses Trinitarios*, de mantener y de honrar el número *tres* como el emblema de todo lo que constituye los deberes del hombre, y recuerda a la vez la querida *Trinidad* de nuestra Orden, grabada sobre las columnas de nuestros Templos: la *Fe*, la *Esperanza* y la *Caridad".*[6]

Volvamos a Dante y a su comentador:

"Aroux señala entre los *nueve Cielos* que Dante recorre con Beatriz y ciertos grados del *Escocismo*, una perfecta analogía."

---

[2] A estos signos distintivos, hay que añadir "una corona de puntas de flechas de oro".

[3] Cf *Light on Masonry*, pág. 250, y el *Manuel maçonnique* del H.·. Vuilliaume, págs. 179-182.

[4] El grado precedente (grado 25), el de *Caballero de la Serpiente de Bronce*, era presentado como "encerrando una parte del primer grado de los *Misterios egipcios*, de donde brota el origen de la *medicina* y el *gran arte* de componer los medicamentos".

[5] El autor quiere decir sin duda: "cuyo empleo simbólico se remonta a los tiempos más remotos", ya que no podemos suponer que haya pretendido asignar un origen cronológico al número *tres* mismo.

[6] Las insignias de este grado de *Príncipe de Merced* son: un mandil rojo, en medio del cual hay pintado o bordado un triángulo blanco y verde, y un cordón con los tres colores de la Orden, colocado en aspa, del que hay suspendido como joya un triángulo equilátero (o Delta) de oro (*Manuel maçonnique* del H.·. Vuilliaume, pág. 181).

He aquí las correspondencias indicadas para los *siete Cielos planetarios*: a la Luna corresponden los *profanos (¿?)*; a Mercurio, el *Caballero del Sol* (grado 28); a Venus, el *Príncipe de la Merced* (grado 26, verde, blanco y rojo); al Sol, el *Gran Arquitecto* (grado 12) o el *Noaquita* (grado 21); a Marte, el *Gran Escocés de San Andrés* o *Patriarca de las Cruzadas* (grado 29, rojo con cruz blanca); a Júpiter, el *Caballero del Aguila blanca y negra* o *Kadosch* (grado 30); a Saturno, la *Escala de oro* de los mismos *Kadosch*[7].

"Según Dante, el octavo cielo del Paraíso, el Cielo estrellado (o de las estrellas fijas), es el Cielo de los Rosa-Cruz: los Perfectos están allí vestidos de blanco; exponen un simbolismo análogo al de los *Caballeros de Heredom*[8] y profesan "la doctrina evangélica"[9], la misma de Lutero, opuesta a la doctrina católica romana. Igualmente, los *Rosa-Cruz* de comienzos del siglo XVI eran francamente *antipapistas.*

Para hacer comprender mejor cuál es el simbolismo de que se trata en esta última cita, he aquí la descripción de la *Jerusalén Celestial*, tal como figura en el Capítulo de los *Soberanos Príncipes Rosa-Cruz*, de la *Orden de Heredom de Kilwinning* u *Orden Real de Escocia*, llamados también *Caballeros del Águila y del Pelícano*:

"En el fondo (de la última estancia) hay un cuadro donde se ve una montaña de donde brota un río, a la orilla del cual crece un árbol que lleva doce tipos de frutos. Sobre la cima de la montaña hay una peana compuesta de doce piedras preciosas en doce pasamentos. Encima de esta peana hay un cuadrado de oro, sobre cada una de cuyas caras hay tres ángeles con los nombres de cada una de las doce tribus de Israel. En este cuadrado hay una cruz, sobre el centro de la cual está tumbado un cordero"[10].

"En los cantos XXIV y XXV del *Paraíso*, se encuentra el triple beso del *Príncipe Rosa-Cruz*, el pelícano[11], las túnicas blancas, las mismas que las de los ancianos del *Apocalipsis*, las barras de lacre, las tres virtudes teologales de los Capítulos masónicos (Fe, Esperanza y Caridad); ya que la flor simbólica de los Rosa-Cruz (la *Rosa candida* de los cantos XXX y XXXI) ha sido adoptada por la Iglesia de Roma como la figura de la Madre del Salvador[12], y por la de Toulouse (los Albigenses) como el tipo misterioso de la asamblea general de los *Fieles de Amor*. Estas metáforas ya eran empleadas por los *Paulicianos*, predecesores de los *Cátaros* en los siglos X y XI".

He aquí ahora, sobre el mismo tema, un pasaje de la *Histoire de la Magie* de Éliphas Lévi, igualmente citado por Sédir:

"Se han multiplicado los comentarios y los estudios sobre la obra de Dante, y nadie, que sepamos, ha señalado su verdadero carácter.

---

[7] Véase lo que decimos respecto a esos diversos símbolos en el artículo que hemos recordado al comienzo (p. 434).

[8] La *Orden de Heredom de Kilwinning* es el *Gran Capítulo* de los altos grados vinculados a la *Gran Logia Real de Edimburgo*, y fundada, según la tradición, por el rey Robert Bruce (Thory, *Acta Latomorum*, t. 1, p. 317). La palabra inglesa *Heredom* significa "Herencia" (de los Templarios); sin embargo, algunos derivan esta designación del hebreo *Harodim*, titulo dado a los que dirigían a los obreros empleados en la construcción del Templo de Salomón.

[9] Se sabe que los protestantes se sirven habitualmente de esta expresión para designar su propia doctrina.

[10] *Manuel maçonnique* del H.·.Vuilliaume, págs. 143-144. — Cf. *Apocalipsis*, XXI.

[11] Sobre el pelícano, véase al artículo titulado "Simbolismo Masónico y Teosofía" (*La France Antimaçonnique*, año 28, pp. 143-144).

[12] Véase el portal izquierdo de Notre Dame de París.

"La obra del gran Gibelino es una declaración de guerra al Papado por la revelación atrevida de los misterios. La epopeya de Dante es johanita (*sic)* y gnóstica; es una aplicación atrevida de las figuras y de los números de la Kabalá a los dogmas cristianos, y una negación secreta de todo lo que hay de absoluto en estos dogmas. Su viaje a través de los mundos sobrenaturales se cumple como la iniciación a los misterios de Eleusis y de Tebas. Es Virgilio quien le conduce y le protege en los círculos del nuevo Tártaro, como si Virgilio, el tierno y melancólico profeta de los destinos del hijo de Polión, fuera a los ojos del poeta florentino el padre ilegítimo, pero verdadero, de la epopeya cristiana. Gracias al genio pagano de Virgilio, Dante escapa de ese abismo sobre cuya puerta había leído una sentencia de desesperanza; y escapa de allí *poniendo su cabeza en el lugar de sus pies y sus pies en el lugar de su cabeza*, es decir, tomando el contrapié del dogma, y entonces remonta a la luz sirviéndose para ello del demonio mismo como de una escala monstruosa; escapa a lo espantoso a fuerza de espanto, a lo horrible a fuerza de horror. El Infierno, parece, no es un atolladero más que para aquellos que no saben darse la vuelta; Dante toma al diablo a contrapelo, si me es permisible emplear aquí esta expresión familiar, y se emancipa por su audacia. Es ya el protestantismo rebasado, y el poeta de los enemigos de Roma ya ha descubierto a Fausto al subir al Cielo sobre la cabeza de Mefistófeles vencido[13]".

"Observemos también, continúa Éliphas Lévi, que el Infierno de Dante no es más que un *Purgatorio negativo*. Nos explicamos: su Purgatorio parece haberse formado en su Infierno como en un molde, es la cubierta y como el tapón del abismo, y se comprende que el titán florentino, al escalar el Paraíso, quisiera arrojar de un puntapié el Purgatorio en el Infierno.

"Su cielo se compone de una serie de círculos *kabalísticos* divididos por una cruz como el pantáculo de Ezequiel; en el centro de esa *cruz* florece una *rosa*, y vemos aparecer por primera vez, expuesto públicamente y casi categóricamente explicado, el *símbolo de los Rosa-Cruz*".

Por lo demás, hacia la misma época, este mismo símbolo aparecía también, aunque quizás de una manera un poco menos clara, en otra obra poética célebre: el *Roman de la Rose*.

"Éliphas Lévi, dice todavía Sédir (pp. 25-26), piensa que el *Roman de la Rose* y el poema de Dante son dos formas opuestas[14] de una misma obra: la iniciación a la independencia del espíritu, la sátira de todas las instituciones contemporáneas y la fórmula alegórica de los *grandes secretos de la sociedad rosacruciana.*"

"Estas importantes manifestaciones del ocultismo[15], dice Éliphas Lévi, coinciden con la época de la *caída de los Templarios*, puesto que Jean de Meung y Clopinel (*sic)*, contemporáneo de Dante, florecían en la birllante corte de Felipe el Hermoso[16]. El *Roman de la Rose* es el poema épico de la antigua Francia; es una obra profunda bajo apariencias

---

[13] Este pasaje de Éliphas Lévi, como muchos otros, ha sido reproducido textualmente por el H.·. Albert Pike (*Morals and Dogma of Freemasonry*, pág. 822.

[14] (sería más justo decir complementarias).

[15] No es inútil repetir aquí que hacemos nuestars más expresas reservas para todo lo que es anterior a Éliphas Lévi mismo.- Véase al respecto nuestro precedente artículo " A propósito de los Superiores Incógnitos y del Astral" (*La France Antimaçonnique*, año 27, nº 51, p. 604).

[16] Jean de Meung y Clopinel no son en realidad sino un solo y mismo personaje: la primera parte del *Roman de la Rose* tuvo por autor a Guillaume de Lorris (muerto hacia 1230), y la segunda fue escrita medio siglo más tarde, por Jean de Meung, llamado Clopinel (1250-1305, aprox.); este último es quien fue en efecto contemporáneo de Dante (1265-1321) y de Felipe el Hermoso (rey en 1285, muerto en 1314). –La continuación de esta obra por un segundo autor tan alejado cronológicamente del primero, muestra bien que uno y otro debían ser representantes de una misma tradición.

triviales[17], es una exposición de los misterios del ocultismo tan sabia como la de Apuleyo. La *rosa* de Flamel, la de Jean de Meung y la de Dante han nacido sobre el mismo àrbol".

Por consiguiente, desde el siglo XIII, había ya, tanto en Francia como en Italia, una tradición secreta[18], la misma que debía llevar más tarde el nombre de tradición rosacruciana[19].

Esta doctrina era conservada por asociaciones como las de *Fede Santa* y la de los *Fieles de Amor*, y esta *Massenie du Saint Graal* de la que el historiador Henri Martin habla en estos términos, precisamente a propósito de las novelas de caballería[20], que son también una de las grandes manifestaciones literarias del esoterismo en la Edad Media:

"En el *Titurel*, la leyenda del Grial alcanza su última y espléndida transfiguración, bajo la influencia de ideas que Wolfram[21] parecía haber impulsado en Francia, y particularmente en los Templarios del mediodía de Francia. Ya no es pues en la isla de Bretaña, sino en Galia, cerca de los confines de España, donde el Grial está conservado. Un héroe llamado Titurel funda un templo para depositar en él el santo Vaso, y es el profeta Merlín quien dirige esa construcción misteriosa, iniciado como ha sido por José de Arimatea en persona en el plano del Templo por excelencia, es decir, del Templo de Salomón. La *Caballería del Grial* deviene aquí la *Massenie*, es decir, una Francmasonería ascética, cuyos miembros se llaman *Templistas*, y se puede entender aquí la intención de religar a un centro común, figurado por este Templo ideal, la *Orden de los Templarios* y las numerosas *cofradías de constructores* que renovaron entonces la arquitectura de la Edad Media. Se entrevén en eso muchas aberturas sobre lo que se podría llamar la historia subterránea de aquellos tiempos, mucho más complejos de lo que se cree generalmente.

"Lo que es muy curioso y de lo que apenas sí se puede dudar, es de que la Francmasonería moderna se remonta de escalón en escalón hasta la *Massenie del Santo Grial"*.

Sería quizás imprudente adoptar esta opinión de una manera demasiado exclusiva, pero es bueno tenerla muy en cuenta, pues ello puede ayudar a aprehender la oscura filiación de las sociedades secretas en curso en la Edad Media, época en la que fueron verdaderamente secretas, mucho más de lo que han sido desde entonces, incluso la Rosa-Cruz de 1610, y sobre todo la Francmasonería moderna.

---

[17] Se puede decir lo mismo, en el siglo XVI, de las obras de Rabelais, que encierran también una significación esotérica que podría ser interesante estudiar de cerca.

[18] ("oculta" si se quiere, pero no "ocultista").

[19] La denominación de *Fraternitas Rosae-Crucis* aparece por vez primera en 1374; el símbolo de la Rosa-Cruz es ciertamente muy anterior, pero la leyenda de Christian Rosenkreuz no fue constituida enteramente sino a finales del siglo XVI. (Cf. Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 34-35).

[20] Citado por Sédir en la misma obra (pp. 21-22).

[21] "El Templario suabo Wolfram d´Eschenbach, autor de *Parceval*, e imitador del benedictino satírico Guyot de Provins."

III. LA INICIACIÓN MASÓNICA DEL H.·. BONAPARTE[*] [1]

Los principales documentos masónicos que representan a Bonaparte en F.∴M.∴ son bastante raros. Provienen, en parte, del H.∴Kiener, y consisten en un cuadro alegórico bajo forma de carta publicado a cargo del G.∴O.∴de Francia y citando:

3 – *Berceau Historique des Mystères de la Franc-Maçonnerie ou des Souverains ou Chefs d'États affiliés à la Maçonnerie* (Hemos estudiado antaño cuidadosamente ese cuadro en *La France Antimaçonnique*). Bonaparte es transportado por un águila y elevado al cielo de los HH.∴. Con vestimenta de general, con botas y espuelas, sostiene al águila por el cuello. Esta águila sostiene en sus garras una escuadra, una regla y una llave, que nos parece realmente sospechosa.

El precitado H.·. Kiener, nos ha dejado dos pequeños cuadros que adornan el museo de la *France Antimaçonnique.*

Uno de ellos, titulado los CINCO TÍOS, reproducido en una especie de Cruz de la Legión de honor. Esta cruz es portada, simbólicamente en las garras de un águila con esta leyenda: RÉPUBLIQUE FRANÇAISE 1792. En el centro, el H.∴ Kiener ha medido, en esas dos cruces, una estrella flamígera de cinco puntas, adornada con la letra capital y rituálica G, rodeada por las cuatro iniciales tradicionales J.∴B.∴M.∴B.∴.

1. Napoléon Bonaparte (Primer Cónsul y Emperador), Protector de la Orden de los F.∴M.∴, nacido el 15 de agosto de 1769.

2. Joseph-Napoléon Bonaparte (Ex-Rey de España), Gran Maestre de la Orden de los F.·. M.·., nacido el 7 de enero de 1768.

3. Louis-Napoléon Bonaparte (Ex-Rey de los Países Bajos), nacido el 1 de septiembre de 1784.

4. Jérôme-Napoléon Bonaparte (Ex-Rey de Westfalia), nacido el 15 de diciembre de 1784.

5. Lucien-Napoléon Bonaparte (Presidente del Consejo de los Quinientos), nacido en 1775.

Joseph Kiener, R.·. C.·., Éditeur, Place Maubert, 41.

---

[*] [Artículo firmado Clarin de Rive que apareció en *La France Antimaçonnique*, el 31 de enero de 1913. Es un artículo redactado (al menos en parte) por Le Sphinx según la introducción de su artículo posterior "El Régimen Escocés Rectificado"].

[1] «*Acuérdate de nunca cambiar el sombrero de la Libertad por una Corona*.» Con esas proféticas frases el Recipiendario Iluminado acogía, según el texto mismo del cliché de la época, al H.·. Bonaparte, durante la ceremonia de su Iniciación. No escuchando más que su ambición culpable y desordenada, Bonaparte cambiaba, en efecto, *el sombrero de la Libertad por una Corona Imperial* y terminaba, tras una epopeya mundial y sanguinaria, en Santa Elena, prisionero de esos mismos ingleses a los que había engañado durante su estancia en Toulon, no siendo aún más que oficial de la Guardia Nacional Corsa.

El segundo cuadro se reproduce también en una Cruz de la Legión de Honor y con el título los CINCO SOBRINOS; es igualmente sostenido por un águila con la divisa: RÉPUBLIQUE FRANÇAISE 1848.

1. François-Charles Joseph (hijo de Napoleón). Nacido el 20 de marzo de 1811.

2. Napoléon Bonaparte (hijo de Jérôme). Nacido el 9 de septiembre de 1822.

3. Charles-Louis-Napoléon Bonaparte (hijo de Louis). Nacido el 20 de abril de 1808.

4. Lucien Murat (hijo de Joachin Murat). Nacido en 1803.

5. Pierre Bonaparte (hijo de Lucien). Nacido el 11 de octubre de 1815.

~~~~~~~~~~

Las vitrinas de las Colecciones de reliquias napoleónicas reunidas por el Príncipe Víctor Napoleón y la Princesa Clementina, en Bruselas, reúnen cordones y un mandil de maestro con las iniciales S.·.B.·. Encontramos verdaderamente extraño que esos príncipes hayan reunido en esas vitrinas unos oropeles francmasónicos que su familia no se ufana en conservar.

~~~~~~~~~~

Creyendo Bonaparte consolidar su trono imperial, arribó al campo de Boulogne, para distribuir la ejército la Cruz de la Legión de Honor. En el centro del campo se emplazó el antiguo asiento del rey Dagoberto, que sirvió de trono al Emperador. Las decoraciones que debían distribuirse a los Legionarios, habían sido colocadas en el casco de Duguesclin (en medio de los accesorios recogidos en el Museo del Gran Oriente, se ve un casco de Rosa-Cruz, casco que servía, durantes las tenidas de R.·.C.·., de casco de beneficencia, de proposición, etc.).

~~~~~~~~~~

Hemos anteriormente reproducido (año 25, nº 6, p. 65), un artículo de *L'Acacia* titulado: La visita *de Bonaparte a l'O.·. de Nancy*, que no dejaba ninguna duda sobre la cualidad masónica de Napoléon I.

Una nueva prueba nos es proporcionada por los documentos que Benjamin Fabre acaba de publicar en su muy interesante obra sobre *Franciscus, Eques a Capite Galeato*. He aquí lo que dice a este respecto (p. 250):

"Es seguro que Bonaparte era Masón. Pyron, un verdadero jefe de la Masonería, lo afirma, o más bien lo recuerda de pasada. Él no pretende anunciar nada nuevo, nada sobre todo que pudiese sorprender al *Eques a Capite Galeato*, su corresponsal. El Emperador había sido antaño admitido en un Régimen Escocés. ¿En qué lugar y cuándo? Bonaparte habría sido iniciado en Malta, tras la toma de esta isla. El historiador Clavel ha recogido esta tradición. Y por tanto los Hermanos del Régimen Escocés eran los Hermanos de su Majestad el Emperador."

He aquí el pasaje de la carta del H.·. Pyron a la cual se alude aquí, y que se encuentra reproducida un poco después (pp. 256-257):

"El Gran Oriente buscó salir de su letargia, nombró un Gran Maestro, grandes oficiales de honor; nosotros hicimos otro tanto. Él tomó de los nuestros. Nosotros tomamos de los suyos. Y nuestras baterías eran en presencia, cuando Su Majestad el Emperador y Rey, miembro de nuestro Rito, deseó la reunión de esos dos Ritos en un solo cuerpo masónico".

Ese proyecto de unificación de los diversos Ritos, bajo los auspicios del Gran Oriente, debía ser retomado más tarde por el H.·. Napoleón III, cuando quiso imponer al mariscal Magnan como Gran Maestro a la Masonería toda entera, lo que provocó la protesta bien conocida del H.·. Viennet, Gran Comendador del Supremo Consejo Escocés.
~~~~~~~~~~

Pero volvamos a la iniciación de Napoleón I. El H.·. Clavel, en su *Histoire Pittoresque de la Franc-Maçonnerie* (p. 242), dice que "el Emperador había sido recibido Masón en Malta, durante la estancia que hizo en esta isla, trasladándose a Egipto.[2]"
Él relata seguidamente la visita que Napoleón hizo de incógnito a la Logia del suburbio de Saint-Marcel. Esta historia ha sido ya recordada por *La France Antimaçonnique* a propósito del artículo antes citado. La fecha de iniciación de Napoleón, o más bien del general Bonaparte, es precisada por el H.·. J. T. Lawrence, Pasado Asistente Gran Capellán de la Gran Logia de Inglaterra, que, en una obra titulada *By-Ways of Freemasonry* (p. 171) cita, entre los soberanos que han pertenecido a la Masonería a "Napoleón Bonaparte, iniciado en Malta en junio de 1798".

Sin embargo, según el artículo de *L'Acacia*, la visita al O.·. de Nancy "se hizo el 3 de diciembre de 1797"; esta contradicción aparente se explica si se admite que Bonaparte, que por entonces "no era más que Maestro", recibió en Malta, al año siguiente, los altos grados de un Régimen Escocés. Los HH.·. Clavel y Lawrence parecen pues haber cometido una confusión, y esta cuestión resta por resolver: ¿dónde Bonaparte había recibido los grados simbólicos? Quizás en una Logia militar, pero nada hemos encontrado que pueda afirmarlo.

Como quiera que sea, señalemos todavía otro documento que se encuentra en el *Miroir de la Vérité, dédié à tous les Maçons (Espejo de la verdad, dedicado a todos los masones)*, publicado en 1800 por el H.·. Abraham[3]. Este volumen termina por dos escritos en verso del H.·.Boisson-Quency[4].

El primero (pp. 372-379) porta el siguiente título: "*Veni, vidi, vinci*: Oda al M.·. Q.·. y M.·. R.·. H.·. Bonaparte, Primer cónsul, sobre el paso del Mont Saint-Bernard y la batalla de Marengo."

---

[2] Sobre ese asunto, he aquí lo que precisa René Guénon en una carta a Lovinescu fechada en noviembre de 1930: «Napoleón había sido iniciado en Malta (en 1798 si no me equivoco) en la Masonería y puede que también en alguna otra cosa más; cuando llegó aquí (Egipto), se adhirió al Islam y tomó el nombre de Alí, hecho que parece bastante poco conocido. Las Logias militares que existían en la mayor parte de sus regimientos parecen haber jugado, sobre todo en Alemania, en sus conquistas, un papel quizá mayor que el de las propias batallas; la rendición de las poblaciones se trataba bien a menudo entre estas Logias militares y las Logias locales. – Su función habría debido ser la de realizar una especie de unificación, que tendría incluso un lazo con Oriente (a través de Egipto si la cosa hubiera triunfado por ese lado). Es difícil decir con exactitud cuándo comenzó su "desviación", pero lo cierto es que ésta había llegado a ser definitiva cuando su divorcio y segundo matrimonio.» [*N. del Editor.*]

[3] Ese H.·. Abraham se titula "M.·. E.·. T.·. G.·. (Maestro en todos los grados), Miembro del G.·. O.·. de Francia, Primer Fundador y Venerable de la R.·. L.·. de los Alumnos de la Naturaleza"; pero el H.·. Clavel (*op. cit*., p. 242) lo trata de "hombre tarado y alma de la disidencia escocesa"; según Benjamin Fabre (op. cit., p. 249) "ese judío se daba al tráfico de los altos grados masónicos". He aquí lo que se encuentra al respecto en Thory (*Acta Latomorum*, tomo I, p. 249): "SUPREMO CONSEJO DEL GRADO 33º -2 de diciembre de 1811.- El Consejo fulmina contra algunos establecimientos irregularmente formados, y declara nulos y abusivos todos los Breves, pretendidamente escoceses, librados por el nombrado Antoine-Firmin Abraham, como miembro de la Logia de los Alumnos de Minerva, en París (Ver 1803, p. 214, artículo ESCOCIA.)" En este sitio, leemos lo que sigue: " GRAN LOGIA DE SAN JUAN.- Se da lectura, en la Gran Logia, a una carta de Louis Clavel, Gran Maestro Provincial de la Orden de San Juan de Edimburgo a la Gran Logia de Rouen, pidiendo ser autorizado a constituir una Logia escocesa en Marsella. A esta petición se añadía un escrito atribuido a la Gran Logia de Escocia, por el cual esta última parecía dar, a una logia de París denominada Los Alumnos de Minerva, el derecho a librar constituciones. La Gran Logia declaró que jamás ha concedido semejantes poderes (Lawrie, *The History of Freemasonry*, p. 292.) ". Hay probablemente identidad entre esta Logia de los Alumnos de Minerva y la de los Alumnos de la Naturaleza.

[4] El H.·. Boisson-Quency, "Ayudante-Comandante, Miembro de varias Academias y Sociedades literarias", era "Vice-Orador de la R.·. L.·. de los Alumnos de la Naturaleza".

El segundo (pp. 380-386) es un “Poema sobre los éxitos militares, las virtudes sociales y masónicas (*sic*) del M.·. Q.·. y M.·. R.·. H.·. Moreau, General en jefe, miembro de la R.·. L.·. de la Perfecta Unión, al O.·. de Rennes.”

El parangonar esos dos nombres es bastante singular, cuando se piensa en el papel que debía desempeñar, apenas cuatro años más tarde, ese mismo H.·. Moreau en el complot formado contra el H.·. Bonaparte por el jefe realista George Cadoudal[5].

Ahora ¿cuál es el Régimen Escocés (de altos grados) al cual fue afiliado Bonaparte, verosímilmente durante su estancia en Malta? El H.·. Hiram (Ch. M. Limousin), en su *Résumé de l'Histoire de la Franc-Maçonnerie* (p. 359) dice que “Napoleón parece haber sido el encargado de negocios de la Estricta Observancia”, pero *La France Antimaçonnique* ha reproducido (año 25, n° 40, pp. 434-437), un artículo de *L'Acacia*, relativo a la L.·. El Centro de los Amigos (G.·.O.·.D.·.F.·.), y en el cual el H.·. E. de Ribaucourt se levanta contra esta afirmación y parece dar a entender que el Rito al cual pertenecía Bonaparte no era otro que el Régimen Escocés Rectificado.

Los Directorios de ese Régimen estaban desde hacía largo tiempo en estrechas relaciones con el Gran Oriente de Francia, como lo muestran estas indicaciones dadas por Thory en sus *Acta Latomorum*:

“13 de abril de 1776. – Tratado de unión entre los comisarios respectivos del Gran Oriente y de los Directorios Escoceses establecidos (en 1774) según el Régimen de la Masonería Reformada de Dresde (datando de 1755), en Lyon, Burdeos y Estrasburgo”.

“31 de mayo. – Ese tratado es adoptado y sancionado en una asamblea extraordinaria”. (Tomo I, p. 119.)

« 6 de marzo de 1781. – El Directorio Escocés de Septimania, con sede en Montpellier, habiendo presentado, el 22 de enero precedente, una demanda de agregación (*sic*) al G.·.O.·. conforme al tratado firmado con los Directorios Escoceses en 1776, considera que ese mismo concordato será común a los Directorios impetrantes.» *(Ibíd*., p. 147.)

Napoleón, favoreciendo al Gran Oriente, no habría pues hecho más que seguir la política adoptada por el Régimen Escocés Rectificado; pero puede que haya sido también afiliado, seguidamente, al Rito Escocés Antiguo y Aceptado, aportado de América a Francia por el H.·. de Grasse-Tilly, en 1804, pues es sin duda de éste del que habla el H.·. Pyron, 33°, secretario de la gran Logia General Escocesa. La actitud de Napoleón era sin duda contraria a los intereses de este último Rito, tanto como a los del Rito Escocés Filosófico (cuya Logia Madre había sido fundada en 1776); pero ¿no sería precisamente porque esas organizaciones hacían concurrencia al Régimen Escocés Rectificado? Considerando la cuestión bajo este aspecto, se podría quizás aclarar un poco este curioso punto de la historia.

---

[5] Exiliado tras ese complot, el General Moreau se trasladó primero a América; regresado a Europa, fue muerto en Dresde, en 1813, combatiendo contra su patria en las filas de los rusos. Se ve lo que hay que pensar de las “virtudes sociales” que celebraba el Hr.·. Boisson-Quency.

IV. EL RÉGIMEN ESCOCÉS RECTIFICADO*

I

En nuestro artículo sobre "La Iniciación masónica del H.·. Bonaparte", hemos hablado del tratado de unión completado, en 1776, entre el Gran Oriente de Francia y los Directorios del Régimen Escocés Rectificado (por entonces Rito de la Masonería Reformada de Alemania), y hemos citado a tal propósito un pasaje de las *Acta Latomorum* del H.·. Thory (Tomo I, p. 119). Nos ha parecido interesante, como continuación a ese artículo, reunir aquí los diversos extractos de la misma obra relacionados con la historia general de ese Rito en el curso de los años que siguieron a dicho acontecimiento.

*

* *

1777. – Suiza. – En esa época, sectarios de todo tipo de habían apropiado de las Grandes Logias de Alemania[1], y todas, o al menos la mayor parte, se habían desviado de la finalidad de la primitiva institución: había ahí escisiones, odios, divisiones; el mismo espíritu ganaba los Talleres de su constitución; pero Suiza sabe prevenirse de esos desórdenes. Los Hermanos de la Helvetia romanche, que trabajaban bajo la constitución inglesa, se aproximan a los de la Helvetia alemana, que se habían sometido a la constitución germánica. Reunidos en Zurich, sienten la necesidad de reunir las diferentes Logias suizas, que hasta entonces, habían existido aisladas e independientes, e instituyen un centro nacional para dirigirlas.

Se establecieron conferencias ese año, y los confederados estipularon, en 1778, que siguiendo la división natural en dos lenguas, Suiza sería masónicamente gobernada por dos Directorios Escoceses, a saber: el Directorio Helvético Alemán, bajo la Gran Maestría del Doctor Lavater[2], en la residencia de Zurich, y el Directorio Helvético Romanche, bajo la Gran-Maestría de ………[3], en la residencia de Lausana.

Estos Directorios tomaron parte en los Conventos reunidos ese año en Alemania, y en el que tuvo lugar en Lyon el año siguiente. (pp. 130-131.)

1778. – Francia. –El Directorio Escocés de Estrasburgo funda una renta perpetua para educar, instruir, mantener y establecer cuatro orfanatos, a saber: dos católicos y dos luteranos. (p. 136.)

Suiza. -17 de marzo.- El Directorio Escocés Helvético Romanche publica sus Constituciones; su Rito era puramente filosófico y no hermético. Las Logias de su agregación (*sic*) estaban gobernadas por Maestros instruidos, la elección de los cuales

---

* [Aparecido en la *France Antimaçonnique*, el 14 de agosto de 1913 (no firmado), y en 19 y 26 de febrero de 1914 (firmado Le Sphinx).]. Recopilado en René Guénon, *Recueil*, Rose Cross Books, Toronto, 2012.

1 Alusión a los *Iluminati* y a organizaciones más o menos análogas y animadas del mismo espíritu.

2 El Dr. Lavater era, según el H.·. Thory, el hijo del teólogo del mismo nombre, Jean-Gaspard Lavater, que rechazó participar en el Convento de París en 1785. Ese mismo Dr. Dietholm Lavater, de Zurich, era miembro de la Estricta Observancia, con el nombre característico de Eques ab Æsculapio (*Ibíd*., Tomo II, pp. 137 y 344). – Según las fichas manuscritas remitidas por el H.·. Savalette de Langes al *Eques a Capite Galeato* en la víspera del Convento de Wilhelmsbad (1782), el Dr. Lavater sería, no el hijo, sino el hermano del teólogo (véase pp. 96-97 de la obra ya citada de Benjamin Fabre). No sabemos cual de las dos aseveraciones es cierta.

3 No hemos podido encontrar el nombre de ese personaje; ignoramos pues la razón por la cual el H.·. Thory ha juzgado bueno reemplazarlo por puntos suspensivos.

pertenecía al Directorio. Estos Maestros permanecían en funciones durante tres años, (Const. del D. E. H. R., 4 vol. in-4°, Ms., T. I.) (p. 137.)

1779. – Suiza.- 1 de abril.- Tratado de unión entre los comisarios del Gran Oriente de Ginebra y los del Directorio Helvético Romanche. Este tratado fue ratificado el 29 de marzo de 1780. (P. 142.)

1782. – Suiza – Los dos Directorios Helvéticos envían diputados al Convento de Wilhelmsbad[4]. El Doctor Lavateur, Gran Maestro, es nombrado para presidir la diputación.

Noviembre. – El Consejo de Berna prohíbe el ejercicio de la Franche-Maçonnerie (*sic*) en los Estados de su dominio. El Directorio Helvético Romanche, para conformarse a esas prohibiciones, pronuncia la disolución de todas las Logias del cantón; él mismo da ejemplo de sumisión disolviendo sus asambleas; pero prevé el mantenimiento de sus relaciones exteriores regulando un comité de tres miembros, investidos de los poderes necesarios, y que no podían firmar la correspondencia más que en caracteres simbólicos; aún toma otras medidas para la dirección de las Logias de su constitución fuera del territorio de Berna, nombrando para ellas unos Grandes Inspectores investidos de poderes suficientes. (p. 154.)

1785. – Suiza –Enero –Conferencia de los Masones suizos, en la ciudad de Zurich, para deliberar sobre las respuestas a dar a las propuestas del Convento de París. Señalan que no tomarán parte en las operaciones de esta asamblea[5].

Tras la clausura del Convento de París, la comisión intermediaria, persuadida de que la asamblea había sido poco numerosa porque el lugar de la convocatoria (París), no había agradado a la mayor parte de los invitados, encarga al Sr. Tassin de l´Etang, en Lausana, para que se comprometan los Masones de esta ciudad a dar asilo al Convento de los Filaletos en su reanudación, habiendo parecido Suiza, para la mayoría, el lugar más conveniente[6].

16 de julio – El comité directorial delibera que no puede consentir en esta petición; persiste en su primera resolución, dejando sin embargo a sus miembros la facultad de tomar parte aisladamente en las nuevas operación del Convento, sea que se reúna en Prusia o en otra parte de Alemania (p. 168.)

1788. – Italia. – El rey de Cerdeña da orden al directorio Masónico de Lombardía de disolverse; éste transfiere, por acta auténtica, todos sus poderes a la Gran Logia Escocesa de La Sinceridad, en Chambéry. (p. 181.)

1789. – Suiza – Este año, el Directorio Helvético Romanche firma un tratado de alianza y de amistad con la Gran Logia de Inglaterra.

9 de junio – El mismo Directorio pierde a su Gran Canciller, a quien se lleva una muerte súbita; él era depositario de los archivos de la Orden, encerrados en tres cajas. El magistrado, encargado del precintado de los sellos, salvó dos; pero el tercero, que contenía

[4] Es en ese Convento, donde la Masonería Reformada se convirtió en el Régimen Rectificado, cuando fue instituido, se dice, su cuarto y último grado o “grado del interior”, el de Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa. (*Ibíd.,* p. 299.)

[5] Se sabe que el Gran Oriente de Francia no había sido invitado a enviar representantes a ese Convento, reunido por iniciativa de los miembros de la clase XII del Régimen de los Filaletos (Logia de los Amigos Reunidos), y presidido por el H.·. Savalette de Langes, (1784: *Ibíd.,* p. 160.)

[6] Quizás de ahí ha nacido cierta leyenda, según la cual el régimen de los Filaletos se habría conservado en Suiza hasta nuestros días; pero la respuesta del comité directorial quita toda verosimilitud a tal aserción.

los papeles más importantes, habiendo caído en manos de un funcionario tímido, el Directorio no puede conseguir que se le remita: esta circunstancia ocasiona una pérdida irreparable a la Sociedad. Se ha presumido que esta porción de los archivos había sido quemada[7]. (p. 183.)

1790. – Saboya -11 de enero. –La Gran Logia Escocesa de Chambéry habiendo sido forzada a suspender sus trabajos por orden del gobierno, las Logias de su jurisdicción se dividen, y pasan, unas bajo el régimen del Gran Oriente de Francia, y las otras bajo el del Gran Oriente de Ginebra; pero la mayoría se agrupa bajo las insignias del Gran Directorio Helvético Romanche (p. 185.)

1793. – Suiza- El Directorio Helvético Romanche suspende sus trabajos. Las Logias de Lombardía agregadas a ese cuerpo cierran sus talleres. El Directorio Helvético Alemán hace otro tanto. Éste, cuyos trabajos se desarrollaban en Zurich, los ha retomado posteriormente y trasladado a Basilea, bajo el *magister* (*sic*) de M. Burkart, antiguo landamann y sucesor del Dr. Lavater. El Directorio Helvético Alemán profesa el Régimen Rectificado, según la doctrina del Convento de Wilhelmsbad. (pp. 193-194.)

1794. – Saboya.- 20 de mayo. – Victor-Amédée-Marie de Saboya, rey de Cerdeña, emitió un edicto por el cual suprime la Franche-Maçonnerie (*sic*) en los Estados sometidos a su dominio. (p. 195.)

1808. – Francia. – Junio. – El Directorio de Borgoña (Régimen Rectificado), cuya sede había sido anteriormente transferido de Estrasburgo a Besançon, nombra al príncipe Cambacérès a la dignidad de Gran Maestro Nacional de la Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa. (p. 239.)

1809. – Francia. – Marzo. – El Directorio de Auvernia (Régimen Rectificado), con sede en Lyon[8], nombra al príncipe Cambacérès Gran Maestro Nacional del Rito de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa, en Francia.

Mayo. – El Directorio de Septimania, con sede en Montpellier, hace otro tanto; el príncipe acepta la dignidad, y presta juramento en esta cualidad.

Se establece un consejo alrededor del Gran Maestro Nacional; está compuesto por el Sr. Fesquet, canciller de la Orden, del Sr. Caballero de Aigrefeuille[9], diputado del distrito de París, representando al Directorio de la 5ª instancia (Borgoña), por el Sr. Lajard, representando a los Directorios de las instancias 2ª y 3ª (Auvernia y Septimania), finalmente por el Sr. Monvel, secretario nacional de la Orden. (pp. 242-253.)

1810. – Suiza. – 15 de octubre. – Fundación, en Lausana, del Gran Oriente Helvético Romanche[10]. El caballero Maurice Glaise es nombrado Gran Maestro Nacional. (p. 247.)

---

[7] Es singular que se encuentren historias de ese género en buen número de Ritos masónicos; ésta nos recuerda la de la pérdida y el descubrimiento de los archivos del Rito Primitivo, imaginada por el *Eques a Capite Galeato* (pp. 30 y 54-56 de la obra de Benjamin Fabre).

[8] Se sabe que esta ciudad era la residencia del H.·. Willermoz.

[9] Remitiremos aún al libro de Benjamin Fabre para lo que concierne a ese H.·. Charles d'Aigrefeuille, primo del *Eques a Capite Galeato.*

[10] El Régimen profesado por esta organización no se indica; pero parece que sea una continuación del antiguo Directorio Helvético Romanche.

1811. – Francia. – 24 de junio. – El tratado firmado con el Régimen Rectificado, por los comisarios respectivos del Gran Oriente de Francia y de los Directorios Escoceses, es sancionado por la mayoría de dieciocho votos contra siete. (pp. 247-248.)

*

* *

En el Tomo II (pp. 206-220), el H.·. Thory da el texto de los tratados concluidos, en 1776 y 1781, entre el Gran Oriente de Francia y los Directorios Escoceses.

*

* *

No se hace ninguna mención, en las *Acta Latomorum*, de cuerpos del Régimen Escocés Rectificado que hayan existido en Malta, donde habría sido iniciado el general Bonaparte; pero ello no puede ser considerado como una prueba suficiente de que nunca los haya habido: Por lo demás, sobre los Ritos de altos grados que han podido practicarse en esa isla hacia finales del siglo XVIII, no encontramos en esta obra más que una sola indicación, que es la siguiente:

1771. – MALTA. – El llamado Kolmer, marchante jutlandés, uno de los emisarios de los Clérigos de la Estricta Observancia, estableció en Malta, en el interior de una Logia de francmasones, un Rito fundado sobre la magia, la kabalá, la adivinación y las evocaciones. El gobierno de la isla lo hace expulsar. Ese Kolmer se relacionó después, se dice, con Weishaupt, y lo ayudó a componer los Ritos del Iluminatismo (*sic*). (Tomo I, pp. 99-100.)

Se sabe que los Clérigos de la Estricta Observancia eran una escisión de la Orden del mismo nombre, formada con la intención de rivalizar con ésta. Los Clerici pretendían poseer ellos solos los secretos de la asociación; enseñaban, como Kolmer, la alquimia, la magia, la kabalá, etc. (*Ibíd.,* pp. 300 y 329.)

Como es poco probable que el Rito establecido en Malta en 1771 haya estado aún en actividad en 1798, la cuestión de la iniciación de Bonaparte en los altos grados resta todavía por dilucidar definitivamente; como para su iniciación en los grados simbólicos, es verdaderamente llegar a alguna precisión sobre este punto.

Se observará por otro lado que el H.·. Thory no hace mención ninguna del Régimen Escocés Rectificado de 1794 a 1808, y es precisamente en este intervalo cuando el H.·. Bonaparte debió de ser ahí admitido.

II

Si la historia del período que va de 1794 a 1808 es muy oscura, hay que decir, por otra parte, que los orígenes mismos del Régimen Rectificado apenas lo son menos; lo que lo prueba es que los Directorios de Auvernia (Lyon), de Occitania (Burdeos) y de Borgoña (Estrasburgo), así como el de Septimania (Montpellier), son con frecuencia designados como habiendo sido establecidos bajo el régimen templario de la Estricta Observancia. No obstante, en lo que concierne a los tres primeros, el tratado de unión de 1776 especifica claramente que habían sido establecidos "según el Rito de la Masonería Reformada de Alemania"; en cuanto al cuarto, ese mismo tratado no le fue aplicado más que en 1781, y parece haber sido en el Convento de Lyón (1778) su adhesión a la rectificación que, tras el de Wilhelmsbad (1782), debía reemplazar en todas partes a la Estricta Observancia. Quizás se han identificado erróneamente las Provincias en las cuales ésta estaba dividida[11] con los Directorios Escoceses teniendo la misma jurisdicción; pero eso no quiere decir que no haya habido, como en otra parte hemos indicado, relaciones más o menos directas entre esos

[11] Esas provincias eran: 1. Aragón; 2. Auvernia; 3. Occitania o Languedoc; 4. Lyon; 5. Borgoña; 6. Gran Bretaña; 7. Baja Sajonia, Elba y Oder, la Polonia prusiana, Livonia y Curlandia; 8. Alta Alemania, el Po, el Tíber, Italia y Sicilia; 9. Grecia y el Archipiélago. – Tras la reforma de Wilhelmsbad, la repartición de las Provincias pasó a ser la siguiente: 1. la Baja Alemania con Polonia y Prusia (se le dio ese rango porque fue la primera en actividad); 2. Auvernia con Lyon; 3. Occitania; 4. Italia y Grecia; 5. Borgoña y Suiza; 6. Alta Alemania; 7. Austria y Lombardía; 8. Rusia; 9. Suecia. (*Acta Latomorum*, Tomo II, pp. 134-135. – Cf. *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, p. 43.)

diversos regímenes, al menos hasta el momento en que los partidarios de la reforma repudiaron oficialmente toda vinculación con los misteriosos Superiores Incógnitos, cualesquiera que hayan podido ser los verdaderos motivos de esta determinación quizás tan grave como la supresión más reciente del G.·. A.·. D.·. U.·. por el Gran Oriente de Francia.

Por otra parte, lo que dificulta también la aclaración de los orígenes, es que hubo en realidad varias rectificaciones diferentes, al menos antes del Convento de Wilhelmsbad. En la *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, por "Un Caballero de la Rosa Creciente" (el H.·. Abel Thomas), que sirve de prefacio a las *Enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, y que ya hemos tenido varias ocasiones de citar[12], leemos esto (p. 74): "Entre los sistemas escoceses rectificados, los más conocidos son: el Escocés Rectificado de Dresde, practicado en Alemania antes de establecerse la Estricta Observancia[13]; el Escocés Rectificado llamado de Swedenborg[14]; el Escocés Rectificado de

[12] Véase *La France Antimaçonnique*, año 25, n° 40, pp. 434-435, a propósito de un artículo del H.·. E. de Ribaucourt sobre "La L.·. el Centro de los Amigos" (reproducido en pp. 435-437). – Ver igualmente nuestros recientes artículos relativos a la cuestión de los *Superiores Incógnitos* (año 27, n°s 47, 49 y 51).

[13] La reforma de Dresde data en efecto de 1755, y no es sino en 1763 cuando el barón de Hundt fue reconocido Gran Maestro provincial de la Masonería rectificada en Alemania (*Acta Latomorum*, Tomo I, p. 82). Los estatutos de la Orden Ilustre de la Estricta Observancia fueron publicados en 1767, época en la que se pretende, pero sin dar por otro lado la menor prueba, que el barón de Hundt se hizo católico para ser admitido en la *Lata Observancia* (*Ibíd.,* Tomo I, p. 91, y Tomo II, p. 127). Es en 1754 (y no en 1743) cuando el barón de Hundt había recibido los altos grados templarios en el Capítulo de Clermont, instalado el 24 de noviembre de ese año por el caballero de Bonneville; pero, si "es ahí donde impulsó los principios y la doctrina de la (futura) Estricta Observancia", no es sino a continuación, ciertamente después de 1756, cuando "se hizo el apóstol de ella en Alemania" e intentó realizar, en una organización superpuesta a la Masonería, el sistema que él había imaginado (*Ibíd.,* Tomo I, pp. 68 y 71-72). – Cf. *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 25, p. 292. Esta cuestión es particularmente interesante; volveremos pues a ella para tratarla aparte y con más detalles, en un estudio dedicado a la Estricta Observancia, como ya hemos anunciado (año 27, n° 47, p. 560).

[14] El H.·. Thory menciona el Rito de los Iluminados Teósofos, fundado para la propagación del sistema de Swedenborg, por Bénédict Chastanier, que lo estableció en Londres en 1767, y que consta de varios grados, entre otros el de Sublime Escocés de la Jerusalén Celestial (*Acta Latomorum*, tomo I, pp. 89, 308 y 318). El Rito de los Iluminados de Aviñón fue fundado por el benedictino Dom Pernéty (y no Pernetti), que compone el grado hermético de Caballero del Sol o Príncipe Adepto (convertido en el 28º Escocés); se introdujo en ese Rito la enseñanza de la doctrina del Martinismo (¿?) y del Swedenborgismo (*Ibíd.,* pp. 297 y 339), lo mismo que en el Régimen de los Filaletos, instituido en París, en 1773, por el H.·. Savalette de Langes, y "practicado en el interior de la Logia de los Amigos Reunidos" (*ibid.,* pp. 110 y 332). – Nos preguntamos hasta qué punto esos diversos regímenes pueden ser calificados de escoceses, pero lo que hay de cierto, es que eran todos diferentes del Rito Swedenborgiano "restaurado" por el difunto H.·. John Yarker (cf. *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 25, p. 298, y también pp. 292-293). Lo que es no menos cierto, es que Swedemborg mismo jamás fundó ni Iglesia ni Rito masónico.

De Glayre[15]; el Escocés Rectificado de Tschoud[16]; y el Escocés Rectificado de Saint-Martin[17]… En ese último sistema, se trata de una leyenda cristiana, la del Caballero Bienhechor (el caballero romano que, con sus espada, cortó en dos su manto y dio una mitad a un pobre, y que fue canonizado con el nombre de Saint Martin) de la Ciudad Santa (Roma)[18], leyenda que es una suerte de adaptación de las virtudes caritativas del Hospitalario de Palestina[19] y que, en esa circunstancia, presentaba la gran ventaja de escapar a las sospechas de los gobiernos[20]."

Esto se dice, a propósito del Convento que llevaron a cabo en Lyon, en 1778, los Directorios de Occitania, de Borgoña y de Septimania[21], bajo la presidencia del H.·. J.-B. Willermoz, "con vistas a examinar los diversos medios que permitan una utilización

---

[15] Como ese régimen es también llamado Escocés rectificado suizo, y como el nombre de De Glayre no es mencionado por el H.·.Thory, nos preguntamos si ese nombre no sería el del Gran Maestro del Directorio Helvético Romanche (1778: Tomo I, p. 131); pero no vemos por cuáles razones lo ha ocultado más bien que otros nombres que escribe con todas las letras (véase *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 33, p. 386).

[16] El barón de Tschoudy era miembro del Consejo de los Caballeros de Oriente, "establecimiento fundado (en 1762) por el llamado Pirlet, sastre, en rivalidad con el Consejo de los Emperadores de Oriente y de Occidente" (*Acta Latomorum*, p. 80). Autor de *L'Étoile Flamboyante (La Estrella Flamígera)*, quiso fundar una Orden con ese nombre, en 1766, en París, donde murió en París, en 1769 (pp. 94-95, 312 y 360). Él fue uno de los apóstoles de la doctrina de Ramsay, compuso el grado de Escocés de San Andrés de Escocia (convertido en el grado 29º Escocés. N. del T.: Del Rito Escocés Antiguo y Aceptado) (pp. 305-306 et 307). "Al morir legó varios manuscritos a los archivos del Consejo de los Caballeros de Oriente, de los que era miembro, y entre otros la obra titulada "El Escocés de San Andrés", a condición de no hacerlos imprimir; pero el Consejo no lo tuvo en cuenta; publicó (en 1780) y vendió esta última obra", "conteniendo el desarrollo total del Arte Real de la Franche-Masonería" (pp. 95 y 367). Encontraremos el grado de Escocés de San Andrés, que "pertenece a varios regímenes"; ése es también el nombre del grado 2º del Rito de los Clérigos de la Estricta Observancia (pp. 300, 305 et 329). – En su obra sobre *Le Symbolisme Hermétique (El Simbolismo Hermético)* (pp. 115-156), el H.·.Oswald Wirth ha reproducido con el título *Un Catéchisme hermético-maçonnique*, el "Catecismo o Instrucción para el grado de Adepto o Aprendiz Filósofo sublime y desconocido" que se encuentra en *L'Étoile Flamboyante* del barón de Tschoudy (Tomo II, pp. 234 y siguientes). – Subrayemos, a propósito de todos esos grados y sistemas más o menos herméticos, que el rito practicado por el Directorio Helvético Romanche en 1778 "era puramente filosófico y no ya hermético" (*Acta Latomorum*, Tomo I, p. 137; citado en *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 33, p. 386).

[17] El "Caballero de la Rosa Creciente" añade: la mayor parte de los autores que han hablado de este último lo han atribuido falsamente, a causa de una homonimia, a Louis-Claude de Saint-Martin, y Papus no ha dejado de reeditar un error que le parecía servir para su tesis. Veremos por otra parte que Saint-Martin se ha tomado la molestia de refutar una leyenda que se había extendido en los diversos medios masónicos y que es reproducida sin examen en las obras de la mayor parte de los historiadores franceses y extranjeros."

[18] ¿O Jerusalén? Los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa son también llamados Caballeros del Santo Sepulcro de Jerusalén en Palestina (véase más adelante).

[19] El grado 9º de la reforma de Saint-Martin llevaba primero el nombre de Caballero de Palestina o de la Aurora (*Acta Latomorum*, Tomo I, pp. 330-331). – En *L'Étoile Flamboyante* del barón de Tschoudy, se trata de cierta Orden de Palestina, "que habría existido en tiempos de Ramsay, y en los dogmas de la cual ese innovador habría impulsado una parte de su sistema" (Ibíd., p. 331).

[20] Contra el sistema templario. –Según el "Caballero de la Rosa Creciente" (p. 75), "Bode ha pretendido que la policía lionesa pidió la supresión de la fábula templaria (sobre Pierre d´Aumont y sus compañeros) como atentatoria contra la seguridad del Estado, y que había amenazado con cerrar las Logias del Directorio, si éstas no renunciaban al sistema templario, que el gobierno consideraba como una especie de conspiración permanente contra los sucesores de Clemente V y de Felipe el

inmediata del tratado concluido (en 1776) con el Gran Oriente de Francia" (p. 73)[22]. Se preconizaron allí diferentes sistemas, entre otros el Escocés Rectificado suizo de De Glayre, y aquel del que hacían uso, desde 1770, la Logia y el Capítulo de Saint-Théodore de Metz, con el nombre de Escocés reformado de Saint-Martin" (p. 74), sistema del que acaba de tratarse. El primero era presentado "por las Logias de la Suiza francesa" (o romanche) y el segundo por "los diputados de la Provincia de Borgoña". "Tras el examen de esos sistemas, la asamblea elaboró el grado de Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa (llamado también Caballero de la Beneficencia), que participa un poco de los dos[23], limitándose a establecer la conexión con la Orden de los antiguos Templarios por una enseñanza histórica[24] en el último de los grados que constituían la Orden interior, el de *Eques Professus* o de Gran Profeso[25]" (p. 76).

"La Estricta Observancia se aproximaba a su fin", que las maniobras de los Filaletos contribuyeron a apresurar, pues "fueron los afiliados de la Provincia de Borgoña los primeros en demandar la pronta reunión de un Convento encargado de resolver definitivamente la cuestión templaria" (p. 110). Ese Convento se abrió en Wilhelmsbad, el 16 de julio de 1782, bajo la presidencia del duque Ferdinand de Brunswick (*Eques a Victoria*), y, tras haber "renunciado a todos los Superiores Incógnitos", como hemos ya dicho, tuvo que estudiar esta cuestión que era su principal objeto: "¿La Orden de la Estricta Observancia desciende de los Templarios"?

"Esta cuestión agitó la asamblea durante cerca de veinte sesiones. El H∴Ditfurth de Wetzlar declaró totalmente insuficientes las pruebas presentadas con el fin de establecer que la Orden descendía de los Templarios… El H∴. Bode (*Eques a Lilio Convallium*),

---

Hermoso". Es ese mismo sistema el que el H∴Starck iba a denunciar, en 1780, "como contrario a los gobiernos y como sedicioso" (año 27, n° 49, p. 287)

[21] Esos Directorios son aquí calificados de templarios, y el H∴Willermoz de Gran Maestro provincial de Auvernia; es posible que ese H∴, miembro del Rito de los Elegidos Cohen, haya estado igualmente afiliado a la Estricta Observancia, pero no hemos podido encontrar en ninguna parte el "nombre característico" que habría debido tener en esa cualidad (véase el cuadro, por lo demás incompleto, dado por el H∴Thory en la obra ya citada, Tomo II, pp. 135-138). – Destaquemos que, según el mismo autor de la *Notice historique* "el papel de Hundt había terminado" desde 1775, tras el Convento de Brunswick (pp. 58-61; cf. *Acta Latomorum*, Tomo I, p. 117). Murió además poco después, el 8 de noviembre de 1776, a la edad de 54 años *(Ibíd.,* pp., 122-123).

[22] "Ese Convento fracasó por las maniobras de los Filaletos en el entorno de la Gran Logia de Lyón y del Directorio mismo de Borgoña" (*ibid.).* Cf. *Acta Latomorum*, Tomo I, pp. 135-136.

[23] El autor añade en una nota: "Ese grado se aproxima por otro lado más al de Hospitalario Templario que al de Caballero Bienhechor del Escocés de San Martín; pero, tras el Convento de Wilhelmsbad, se inclinará hacia el Escocés de San Andrés."– Parece haberse confundido, pues el Escocés de San Andrés y el Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa, son dos grados distintos en el Régimen Escocés Rectificado. Como quiera que sea, el grado de Caballero de la Beneficencia fue, si no instituido (como lo dice el H∴Thory), al menos transformado en el Convento de Wilhelmsbad, donde vamos a reencontrarlo (cf. *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 33, p. 387, note 1).

[24] Véase el *Rituel* publicado por Jean Kostka (el H∴Jules Doinel) en *Lucifer Démasqué* (pp. 276-295).

[25] Según nuestro autor, "esas decisiones explican las sospechas de los historiadores masónicos que concluyeron que las actuaciones del Convento de Lyón que la negación del sistema templario había sido más aparente que real. Sus sospechas son tanto más fundadas cuanto que las Provincias francesas, y en particular la de Auvernia, recibieron, como en el pasado, sus instrucciones y sus órdenes de la Gran Maestría de Brunswick" (pp.76-77). – No obstante, el H∴de Ribaucourt, en su artículo ya citado, dice que "la Estricta Observancia no existió ya en Francia a partir de 1778", es decir, desde el Convento de Lyón (ver *La France Antimaçonnique*, año 25, n° 40, p. 436). Puede añadirse que cesó incluso de existir en Alemania, según toda apariencia, a partir del Convento de Wilhelmsbad (1782).

hombre de inteligencia muy activa, al cual la Estricta Observancia debía la mejor parte de lo que había de bueno en ella, proponía, por sus lado, que se rehicieran todos los grados distintos a los tres primeros en un sentido más liberal, y que se pusiese fin a fábulas que no tenían ningún fundamento… Casi todos los Hermanos fueron de la opinión de que era preciso efectivamente reformar los altos grados y la organización general de la Orden, pero diferían sobre el sentido de esta reforma. De Beyerlé (*Eques a Fascia*) pedía que se anularan todos los grados superiores a los tres primeros, comprendida la Orden interior Templaria, y que las Logias fueran libres de administrarse como mejor les pareciera y de disponer de sus dineros; Ditfurth, que se añadiera simplemente a los tres primeros grados un cuarto grado en el que se enseñaría todo lo relacionado con la Francmasonería; también pedía que los judíos fuesen admitidos en el futuro[26]. Sus propuestas fueron apoyadas por Knigge. Willermoz era de la opinión de que se mantuviera la Orden interior, pero legitimando las rectificaciones del Convento de Lyon aceptando de manera general el Caballero de la Beneficencia; Moth y Dietholm Lavater (*Eques ab Æsculapio*), que se cuidara a las diversas confesiones cristianas, etc., etc… Como había que llegar a una solución y la discusión amenazaba con eternizarse, el H.·. Bode propuso abandonar el fondo de la cuestión[27] y contentarse con decidir modificaciones en el espíritu del siglo y ventajosas para todas las religiones. Esta proposición fue la señal para una suerte de transacción,… por la cual se intentó contentar a todo el mundo, sin llegar por otro lado a satisfacer a nadie. Se acordó, en favor de Bode, de Knigge y de Beyerlé, que las Logias guardarían su administración interior; pero se decidió, en favor de Ditfurth, que los tres grados simbólicos trabajarían bajo la vigilancia del cuarto grado, el de Maestro Escocés[28], que, para contentar a Willermoz y a Dietholm Lavater, se transformó en el de Caballero de la Beneficencia, practicado en Francia y en Suiza desde 1778, decretando no obstante que, si lo requirieran motivos particulares, sería permitido a todas las Provincias y Prefecturas no hacer uso de ese grado. Finalmente, la dirección central, (de Brunswick) y los partidarios templarios recibieron satisfacción, en que el grado de Caballero de la Beneficencia comportó en adelante una enseñanza histórica[29] en la cual se establecía la conexión de los tres primeros grados con la Orden templaria, representada por la Orden interior y sus dos grados: el Novicio y el Caballero Templario, (este último) subdividido en cuatro grados: Eques, Armiger, Socius y Profeso" (pp. 114-117).

Lo que se indica en la capitulación siguiente, que firmó el duque Ferdinand de Brunswick, tomado el título de Eminencia en su cualidad de Gran Maestro: "A los tres grados simbólicos de la Masonería, no se añadirá más que un solo grado, el de Caballero de la Beneficencia. Este grado debe ser considerado como el puente de comunicación entre la Orden exterior y la Orden interior. La Orden interior debe componerse de los dos grados de Novicio y de

[26] Esta última demanda hay que relacionarla con lo que decíamos, con respecto a los judíos, en nuestro anterior artículo sobre "Estricta Observancia y los Superiores Incógnitos" (año 27, n° 47, p, 564, y n° 49, p. 585).

[27] Luego, en realidad, la cuestión del origen de la Estricta Observancia, no fue resuelta, como tampoco la de la existencia y atribuciones de los Superiores Incógnitos; prudentemente, se atuvo a medidas de alcance práctico inmediato, y que, como quiera que se haya dicho, no prejuzgaban ninguna solución definitiva, pero suprimían para sus adherentes toda posibilidad de relaciones directas con los Superiores Incógnitos.

[28] Parece que se trate aquí del Escocés de San Andrés, cuyo nombre, retomado luego, habría desaparecido por entonces reemplazado totalmente por el de Caballero de la Beneficencia; si es así, esa grado era diferente a pesar de la similitud de nombres, (y contrariamente a lo que antes ha dicho el autor), del grado interior de Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa, el mismo precisamente que es designado un poco después como el Caballero Templario.

[29] Esta enseñanza no existía antes más que en el último grado de la Orden Interior, como antes hemos visto.

Caballero[30]. Los oficiales de la Logias pueden formar el comité de la Logia, y preparar allí los temas a tratar. No se examinará si están investidos de los grados escoceses. En cada distrito, la Logia escocesa debe ejercer una vigilancia inmediata sobre las Logias simbólicas. Las decoraciones de la Orden interior deben ser conservadas[31]" (pp. 117-118).

"Así, como ha señalado Eckert, el resultado del Convento de Wilhelmsbad fue una transacción intermedia entre los diversos sistemas; pero "varias Provincias rechazaron adoptar las conclusiones del Convento" y la rectificación que había elaborado. "Las Logias de Polonia y de Prusia practicaron, las primeras, el Rito Escocés rectificado de De Glayre, las segundas, los sistemas de Zinnendorf (*Eques a Lapide Nigro*) o de Wœllner (Johannes, *Eques a Cubo*). Las Logias de Hamburgo y de Hanover adoptaron el sistema de Schrœder[32], las de la Alta Alemania se alinearon en el sistema ecléctico establecido por Ditfurth[33] o contrajeron alianzas con los Iluminados de Weishaupt." (p. 120).

En suma, el nuevo Régimen Rectificado "no fue realmente adoptado en el extranjero más que por la Provincia de Lombardía (1783-1784), por los dos Directorios Helvéticos (1783)[34], por el de Hesse-Cassel y por una Logia de Dinamarca (1785); pues tenemos motivos para creer que la Logia central de Brunswick (Carlos en la Columna Coronada), la de Dresde, la de Praga y la de Bayreuth continuaron con el sistema antiguo[35].

"En Francia, solamente las Provincias de Auvernia y de Borgoña practicaron el nuevo sistema. De las otras dos Provincias, la de Occitania no existía ya; en cuanto a la otra, la de Septimania, reducida a los ocho miembros de la Logia de Montpellier, que, en 1781, había concluido un tratado con el Gran Oriente de Francia, aparenta, según los documentos que nos quedan, no practicar ya ni el antiguo ni el nuevo sistema" (pp. 121-122).

En cuanto a la causa del debilitamiento y desaparición de los Directorios, una de ellas no era otra que "la lucha sostenida por los Filaletos por la autonomía de la Masonería nacional (en Francia) contra la hegemonía de la Logia directorial de Brunswick, lucha que, en razón de la poca importancia de los Directorios franceses, debía fatalmente llevar a su fusión con el Gran Oriente". En el extranjero, "la verdadera causa de la caída de los Directorios reside en el descrédito que la Orden de los iluminados debía lanzar sobre esos territorios (*sic*) tras los escándalos de 1784 y las investigaciones de 1785" (p. 124); pero no tenemos que entrar aquí en los detalles de esta historia, además bastante conocida, y que nos llevaría

---

[30] Señalamos que la designación de Templario no figura en ese texto.

[31] El autor remite a Sindner, Widekind, Beyerlé, Paganucci, etc. – En una nota (p. 119), él señala el hecho siguiente, que ya hemos mencionado según Thory: "Este mismo año (1783), el Directorio Helvético Romanche fue disuelto por la autoridades de la República de Berna."

[32] Véase año 27, n° 49, p. 586, nota 4.

[33] El autor añade aquí una nota: "Nos ha sorprendido no poco leer en Papus: 'Es Willermoz el único que, tras la Revolución, continuó la obra de su iniciador (léase Martinès) amalgamando el Rito de los Elegidos Cohen con el Iluminismo del barón de Hundt para formar el Rito Ecléctico.' Frase que contiene tantos errores como palabras".

[34] "Debemos todavía decir que la adaptación no tuvo ningún efecto para uno de esos Directorios, puesto que el Helvético Romanche acababa de ser disuelto". –Sin embargo, había establecido un comité encargado de mantener sus relaciones exteriores; además, las Logias de Lombardía agregadas a ese cuerpo, no fueron definitivamente cerradas más que en 1793.

[35] No obstante, ninguna razón se indica para justificar esta aseveración. –Por otro lado, sería interesante saber qué Régimen se adoptó por el Gran Oriente de Polonia y del Gran Ducado de Lituania, fundado el 27 de febrero de 1784 (*Acta Latomorum*, Tomo I, p. 161)

demasiado lejos de nuestro tema. Nos bastará decir que, tras esos acontecimientos, "los gobiernos comenzaron a inquietarse", y que los Directorios, de los que se había señalado las numerosas afiliaciones en la Orden de los Iluminados, fueron los primeros perseguidos (tras las Logias de Baviera y de Baden). El Directorio Helvético estaba ya cerrado cuando, en 1786[36] una ordenanza del rey de Cerdeña provocó la clausura del Directorio de Lombardía y la clausura para siempre de todos las Logias de su competencia en la séptima Provincia" (p. 131).

Volviendo a Francia, vemos que en 1793 "el Directorio de Auvernia era el único que aún tenía una logia en actividad, la de la Beneficencia, en Lyón", que era siempre dirigida por Willermoz[37], pero que por otro lado "estaba atrapada por todos los horrores de un asedio inmisericorde (p. 163). Es cierto que la situación de los otros Cuerpos masónicos era entonces la misma, y que "estaban obligados a suspender sus asambleas"; el Gran Oriente mismo "veía sus archivos dispersados" [*], y una sola de esta poderosa asociación continuaba sus reuniones, la Logia del Centro de los Amigos" (p. 162). Es precisamente esta última Logia la que debía "en su calidad de Logia reorganizadora del Gran Oriente de Francia ocuparse en 1808 de obtener para los Directorios franceses la protección del príncipe Cambacérès" (p. 175, en nota). En efecto, "esos tres Directorios (Besançon, Lyon[38], y Montpellier) se despertaron de nuevo sucesivamente de 1805 a 1808[39], y se reclamaron casi enseguida del Gran Oriente; pero éste estaba poco deseoso de renovar los tratados anteriores, y acordó un reconocimiento entero de las Logias directoriales cuando estas últimas escogieran un Gran Maestro nacional… En junio de 1808, el príncipe Cambacérès, Gran Maestro adjunto del Gran Oriente, aceptó, con el título de *Eques Joanes (sic) Jacobus Regis a Legibus*, este cargo de Gran Maestro nacional para la Provincia de Borgoña. En marzo de 1809, Willermoz obtuvo el mismo favor para la Provincia de Auvernia (de la que era Gran Maestro)[40], y, en mayo de 1809, fue el turno de la Provincia de Septimania. Pero ello no impidió a los Directorios desaparecer poco después, tras la muerte de Willermoz"

---

[36] Como hemos visto, Thory asigna por otra parte a ese hecho la fecha de 1788 (*Acta Latomorum,* Tomo I, p. 181). Recordemos que el Directorio de Lombardía transfirió sus poderes a la Gran Logia Escocesa de Chambéry, que debió ella misma suspender sus trabajos en 1790 por orden del gobierno (*ibid*., p. 185).

[37] En 1790, "Saint-Martin, por completo dedicado a sus estudios de mística, había resuelto separarse definitivamente del Régimen Rectificado, en el cual no figuraba ya más que por amistad por Willermoz", y había enviado a éste su dimisión de la Orden Interior (pp. 156-159).

[*] (Cabe recordar que, contrariamente a la leyenda, el nuevo Régimen republicano prohibió todas las actividades masónicas durante varios años. Nota del T.). Véase: http://www.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/6historia_%20masoneria_paises/M%20y%20Rev%20Francesa%20mito%20y%20realidad.htm

[38] "La Logia de la Benevolencia ¿(o de la Beneficencia)? Fue de nuevo despertada el 24 de septiembre de 1806".

[39] Según eso, el H∴ de Ribaucourt cometería un error diciendo, según Galiffe (*Chaîne Symbolique*), que los Directorios "tomaron parte, en 1804, en el concordato que reunió en un mismo haz todos los Ritos practicados en Francia".

[40] El autor añade aquí en nota: "Cosa extraña, el Sr. Papus, que menciona este hecho relatado en una carta de Willermoz al príncipe Charles de Hesse (Gran Maestro general del Régimen Rectificado desde 1792), lo atribuye a la Orden de los Elegidos Cohen añadiendo que eso le permitió continuar esta Orden hasta 1810". – Willermoz otorgó a la Logia del Centro de los Amigos, como intercambio de sus servicios, el título de Prefectura. Según el H∴ de Ribaucourt, esta Logia, que habría trabajado hasta 1838, "había pasado al Rito Rectificado"; pero el autor de la *Notice historique* dice solamente que ella "continuó hasta 1829 practicando ese Rito junto con el Rito Francés y el Rito Escocés Antiguo y Aceptado" (p. 175, en nota).

(pp. 142-143). Aún los vemos, el 14 de junio de 1811, renovar el tratado de unión de 1776 con el Gran Oriente, pero parece que sea ése el último acto de su existencia[**].

"En 1810, en la víspera de extinguirse por falta de miembros, el Directorio de Borgoña transmitió sus poderes a una Logia de Ginebra, la Unión de los Corazones[41], y, gracias a este artificio, el Directorio Helvético, que acababa de despertar de nuevo en Basilea, pero que el Gran Oriente de Francia rechazaba reconocer, pudo permanecer en relaciones con ese Gran Oriente por intermedio de la Unión de los Corazones.

"En 1811, el Directorio Helvético nombró para Gran Maestro provincial a Pierre Burkhard[42]. En 1812, el Gran Oriente Helvético Romanche[43] hizo una tentativa para reunir todas las Logias de Suiza bajo su autoridad suprema; pero esta tentativa fracasó porque, por un lado, el Directorio Helvético hizo de la aceptación del Rito Rectificado la condición *sine qua non* de su unión, y que por otro lado, la Logia de la Esperanza de Berna, que encontraba ese sistema tan poco en relación con la pura enseñanza primitiva de la Masonería como su constitución misma lo estaba con la libertad que se deseaba, creyó no poder entrar en esos puntos de vista[44]. En 1816, hubo una nueva tentativa de fusión que fracasó como la primera, porque el Directorio Helvético rechazó declarar su completa independencia con respecto al Gran Maestro alemán, el príncipe de Hesse, sucesor del duque de Brunswick.

El Directorio Helvético continuó vegetando hasta 1830[45]. No había ya entonces Directorios ni en Francia, ni en Alemania, ni en Rusia[46]; y, a partir de 1836, ya no se nombró Gran Maestro general de la Orden, ni Grandes Maestros provinciales, ni incluso Gran Prior Helvético[47]. También el movimiento unionista suizo ganó terreno. Sin embargo, no fue más que el 22 de enero de 1844 cuando el Directorio Helvético se decidió a fusionar[48].

[**] (El 14 de diciembre de 2013 ha despertado un llamado "Directorio Nacional Recificado de Francia-Gran Directorio de las Galias", escindiéndose del Gran Priorato de las Galias. N. del T.).

[41] Sin embargo, ese Directorio tomó parte, como los otros dos, en el tratado de 1811; hay que concluir pues que no estaba todavía totalmente extinguido.

[42] Éste es el que Thory designa como "el Sr. Burkart, antiguo landamann y sucesor del doctor Lavater" (*Acta Latomorum*, Tomo I, p. 193); pero seguramente se equivoca cuando lo califica de "Gran Maestro de las Logias de Suiza en 1793" (*ibid*., Tomo II, p. 297).

[43] Fundado en Lausana el 15 de octubre de 1810 (*Acta Latomorum*, Tomo I, p. 247), y cuya creación había sido autorizada por el Gran Oriente de Francia. Su Gran Maestro nacional era el "caballero Maurice Glaise, literato, autor de varios escritos didácticos" (*ibid.,* Tomo II, p. 326).

[44] La Logia de la Esperanza pasó a ser después Gran Logia Provincial bajo la obediencia de la Gran Logia de Inglaterra; después aprovechó la disolución del Gran Oriente Helvético Romanche para formar, en 1822, la Gran Logia Nacional Suiza.

[45] Proclamado de nuevo en 1823 en Basilea y en Zurich, estaba por entonces compuesto de los miembros de las Logias Amistad y Constancia y Modestia cum Libertate.

[46] "A decir verdad, el Directorio de Brunswick desapareció en julio de 1792, a la muerte del duque. El último Directorio de la Provincia de Rusia desapareció el 12 de agosto de 1822, tras el *ukase* del emperador Alejandro".

[47] Parece, no obstante, que haya que hacer reservas sobre este último punto, el Gran Priorato Helvético (o mejor de Helvetia) habiéndose mantenido activo hasta nuestros días (véase más adelante).

[48] Es en 1844, en efecto, cuando fue fundada la Gran Logia Alpina, que tuvo por primer Gran Maestro al H∴ J.-J. Hottinguer, anteriormente Canciller del Directorio Escocés. – Sin embargo, hay que

"Desde entonces, Dinamarca fue el último reducto del Rito Rectificado, y de sus Caballeros Bienhechores refugiados en la Logia Estrella Polar de Copenhague; lo fue hasta el 6 de enero de 1855, fecha en la cual el rey de Dinamarca abolió definitivamente ese sistema para reemplazarlo por el de Zinnendorf" (pp. 173-175).

Eso parecía terminar la historia del Régimen Rectificado, al menos en el pensamiento de nuestro autor; pero no es así en la realidad puesto que ese sistema se ha conservado, si no en Dinamarca, al menos en Suiza, y que el Supremo Consejo actual de este último país se afirma, como lo dice el H.·. de Ribaucourt, "el continuador del Directorio Helvético Romanche". Este último no habría pues desaparecido en 1844, cuando fue constituida la Gran Logia Suiza Alpina; pero, tras haber adoptado, en una época no determinada "los cuatro órdenes de la Masonería roja del Rito Francés", se habría finalmente "pasado al Rito Escocés Antiguo y Aceptado en 1873" [49].

"En cuanto al Gran Priorato Independiente de Helvetia, dice aún el H.·. de Ribaucourt[50], es la Potencia Templaria más antigua existente y cuya existencia no haya sufrido ninguna interrupción. Unido a la Estricta Observancia durante un tiempo, y habiéndola precedido[51], esta Potencia de Altos grados antaño formaba parte de la quinta Provincia (Borgoña). Sus Logias azules fueron numerosas; también ella (como el Directorio, convertido en Supremo Consejo) debió abandonar a la Alpina sus tres primeros grados. También extrajo sus elementos en las Logias rectificadas de la Alpina[52], que es así conservadora de su Orden interior. El grado de Escocés de san Andrés hace de puente entre las Logias azules y su Orden Templaria (o sea, la Orden Interior, o de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa)."

Es por tanto, en definitiva, el Gran Priorato de Helvetia el único que ha conservado el Régimen Rectificado en sus grados interiores, y cuyos miembros han recientemente de nuevo "despertado" ese mismo Régimen en el seno del Gran Oriente de Francia. En efecto, "en 1910, algunos franceses poseedores de los altos grados del Régimen Escocés rectificado de Ginebra (y entre los cuales estaba el H.·.de Ribaucourt, del cual tomamos esta cita) fundaron en París una Logia azul y una Logia de Escocés de san Andrés, bajo la obediencia del Gran Oriente de Francia, Gran Directorio Escocés Rectificado (sin duda en virtud del tratado de 1811). Esta Logia, que fue instalada en la primavera de 1811, ha tomado como título distintivo el de Centro de los Amigos, en recuerdo de la antigua Logia del mismo nombre, que había conservado la "luz" durante la Revolución, y por deferencia hacia la última Logia rectificada de Francia".

En esta circunstancia, el Gran Priorato Independiente de Helvetia y el Gran Oriente de Francia concluyeron, el 18 de abril de 1911, un tratado[53] al cual el H.·. Bertholon, miembro del Gran Colegio de Ritos, hizo alusión en estos términos en un discurso que pronunció, el

preguntarse si, en ese momento, hubo fusión o simplemente unión.

49 Esta fecha es la de la constitución del Supremo Consejo de Suiza; el tratado que rige sus relaciones con la Gran Logia Alpina se firmó en 1876.

50 En el artículo que ya hemos citado.

51 Sería interesante saber a qué Régimen se vinculaba primitivamente; pero no creemos que se puedan encontrar pruebas seguras de su actividad ininterrumpida remontándose más allá de 1769. En todo caso, es perfectamente admisible que hayan podido existir, incluso en esa época, Potencias templarias no pertenecientes al Régimen de la Estricta Observancia.

52 El Régimen Rectificado se ha pues mantenido, para los grados simbólicos, en el seno mismo de la Alpina, que, como el Gran Oriente de Francia, admite perfectamente la diversidad de Ritos practicados en sus Logias.

año último, en el International Masonic Club de Londres: "El Gran Oriente ¿no acaba de probar que no es ateo en principio, autorizando a unos Masones a retomar, en Francia, el antiguo Rito Rectificado, que es un Rito cristiano (léase protestante)[54], y contrayendo una alianza con la sola Potencia existente de ese Régimen en Suiza?" Se ve aquí todo el partido que el Gran Oriente de Francia ha buscado sacar de este acontecimiento en sus tentativas por aproximarse a la Masonería protestante de los países anglosajones; y eso era tanto más lógico, además, cuanto que el Gran Priorato de Helvetia, con el cual el Gran Oriente había así "contraído una alianza", está él mismo en relaciones con las Potencias Templarias de lengua inglesa[55] desde el 12 de mayo del mismo año 1911.

En efecto, en una reunión mantenida en Londres en esta fecha[56], El Gran Priorato de Inglaterra y de Gales ratificó, tras el informe del Consejo del Gran Maestro, el reconocimiento del Gran Priorato de Helvetia, Cuerpo templario con sede en Ginebra y existente de manera ininterrumpida desde 1769, como Cuerpo soberano con el poder de conferir las Órdenes de Escudero Novicio y de Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa, y rigiendo la Orden del Temple para Suiza. El Consejo había designado un comité que, tras profunda investigación, reconoció que las pretensiones de ese Cuerpo estaban fundadas, y que una de las Logias de Ginebra trabajando bajo su obediencia había, en 1791, iniciado en la Masonería a S. A. R. El príncipe Eduard, más tarde duque de Kent, que fue seguidamente admitido en todos los grados y se convirtió en Gran Patrón de los tres grados superiores[57]." Los Grandes Prioratos de Irlanda y de Escocia adoptaron poco después mociones semejantes a la del Gran Priorato de Inglaterra y de Gales[58].

Sería interesante tener más amplios detalles sobre la historia del Gran Priorato de Helvetia, y particularmente sobre su actividad en el período en que los otros Cuerpos practicantes del Régimen Rectificado habían desaparecido o habían caído "en sueños"[59]. Lo que nos parece bastante singular es el silencio que guardan a este respecto los escritores masónicos; ésa es, en nuestra opinión, una razón más para otorgarle alguna importancia[60].

---

[53] Por este tratado, las dos Potencias establecieron así la equivalencia de sus grados respectivos: el 18° del G.∴ O.∴ (Rosa-Cruz) equivale al 4° del G.∴ P.∴ (Escocés de San Andrés); el 30° del G.∴ O.∴ (Caballero Kadosch) al 5° del G.∴ P.∴ (Escudero Novicio); el 33° del G.∴ O.∴ al 6° del G.∴ P.∴ (Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa).

[54] Señalemos, a este propósito, que el H.∴ de Ribaucourt es pariente próximo del H.∴ Ferdinand Buisson.

[55] Esas Potencias, unidas entre sí por un concordato, son: el Gran Priorato de Inglaterra y de Gales, el Gran Priorato de Irlanda, el Gran Priorato de Escocia, el Gran Priorato de Canadá, y el Gran Campamento de los Estados Unidos.

[56] A esta reunión asistía el H.∴ W. B. Melish, Gran Maestro del Gran Campamento de los Estados Unidos.

[57] *The Freemason*, números del 29 de abril y del 3 de junio de 1911. – El duque de Kent convirtióse, en 1813, en Gran Maestro de la Gran Logia de Inglaterra.

[58] *The Freemason*, n° del 6 de enero de 1913. – Vemos también ahí que el H.∴ Frédéric Amez-Droz, Gran-Cruz del Gran Priorato de Helvetia, asistía a la reunión del Gran Priorato de Inglaterra de diciembre de 1911, y que la Orden de Malta le fue conferida en el curso de esta reunión. En ese momento, se podría esperar ver un día a esa misma Orden cristiana conferida a algún miembro eminente del Gran Oriente de Francia, Gran Directorio Escocés Rectificado y "aliado" del Gran Priorato de Helvetia: pero, desde entonces, esta "alianza" se ha roto, como luego se verá.

[59] Es decir, como hemos visto, entre 1794 y 1808 aproximadamente.

[60] Añadamos aquí que se ha fundado recientemente en Genval (Bélgica), una logia de San Juan del Régimen Escocés Rectificado, con el título distintivo de *Pax et Concordia*. Esta Logia tiene por Venerable al H.∴ G. Smets-Mondez; la consagración de su templo ha tenido lugar el 30 de octubre de 1913. Los trabajos se desarrollarán ahí "según las reglas seguidas en las Logias que se reclaman de

III

Según lo que acabamos de decir, puede entreverse, como consecuencia del nuevo “despertar” del Régimen Rectificado en Francia, la posibilidad de una aproximación entre el Gran Oriente de Francia y la Masonería inglesa; pero… el Masón propone y el Gran Arquitecto dispone, y, en efecto, precisamente con relación al “Gran Arquitecto” acaba de estallar un cisma que anula todas esas combinaciones. Este acontecimiento se ha reportado en un artículo del Sr. Albert Monniot, aparecido en *La Libre Parole* del 10 de enero de 1914, bajo el título: “Una nueva Obediencia: Escisiones en la Francmasonería”, y que creemos bueno reproducir aquí íntegramente.

“Hemos ya tenido que ocuparnos de las virulentas campañas impulsadas contra el Gran Oriente de Francia por un grupo masónico denominado “Los Amigos de la Verdad” [61]. Se denuncian en ella los escándalos del G.·. O.·., su acción exclusivamente política y “plato de mantequilla”, su miserable reclutamiento, las tenidas deplorables de sus Logias, y se llega hasta a negar la validez de los grados que confiere, hasta su existencia misma con relación a la Masonería universal.

“Parece que esos ‘Amigos de la Verdad’ se reclutan sobre todo en la Gran Logia de Francia (Rito Escocés), y que así se acusa el antagonismo entre las dos grandes Obediencias francesas.

“Pero he aquí que las disensiones se agravan, que un nuevo grupo se levanta frente a la omnipotencia demasiado manifiesta del Consejo de la Orden del Gran Oriente, y el “Gran Arquitecto del Universo” -¿quién lo hubiera creído?- es la causa inicial de este nuevo conflicto.

“Se sabe que la Francmasonería fue deísta, al menos en apariencia, hasta finales del último siglo. Se limitaba a llamar a Dios el Gran Arquitecto del Universo, y se pretendía trabajar a su gloria[62].

“Unos francmasones se consideran tradicionalistas a su manera, y, en el último Convento, planteaban un conflicto que la *Libre Parole*[***] ha reportado así:

La segunda pregunta es así planteada por el H.·. de Ribaucourt (Ferdinand Fréderic-Édouard), doctor en ciencias, ayudante en la Sorbona, grado 33º y Venerable de la Logia de San Andrés “El Centro de los Amigos” (Rito Escocés Rectificado).

El H.·. de Ribaucourt querría saber por qué razón (¡el curioso!) el Consejo de la Orden ha suprimido la fórmula A.·.L.·.G.·.D.·.G.·.A.·.D.·.L.·.U.·. (A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo) que él había, por un compromiso solemne, tolerado en el Capítulo de San Andrés, denominado “El Centro de los Amigos”.

Él hace el elogio del principio del “Gran Arquitecto”, que significa Dios y que es el único que puede moralizar los talleres superiores (Capítulos y Consejos).

---

la Masonería regular del Reino Unido”.

[61] Es bastante curioso señalar, aunque pudiese no ser sino una simple coincidencia, que esta denominación de Amigos de la Verdad no es sino la traduccción del nombre griego Philalethes. Sin embargo, es bueno, para no exagerar nada, decir que no se trata aquí, en realidad, ni de un Régimen, ni incluso de una Logia (ha habido varias con ese nombre), sino de un simple “grupo” masónico-profano.

[62] Esto no es quizás del todo exacto, pues estimamos que la noción de Dios y la concepción masónica del “Gran Arquitecto del Universo” pueden ser muy diferentes en principio, incluso si no lo son siempre de hecho en el espíritu de todos los Masones.

[***] *La Libre Parole* era un periódico católico antimasónico. N. del T.

El H.·. Boulay, industrial en París, miembro del Consejo de la Orden, responde al H.·. de Ribaucourt que toda tolerancia tiene un límite y que la fórmula del "Gran Arquitecto" es muy chocante para los miembros del Consejo de la Orden. (¡Siempre la omnipotencia! Sólo cuenta la opinión del Consejo de la Orden).

El H.·. Gauthier, en medio de un tumulto infernal (hay que decirlo), toma a su vez la palabra a favor de la fórmula del "Gran Arquitecto" y de la tesis espiritualista. Pide a sus HH.·. que prueben la inexistencia de Dios (¡a ti, Sebastián Faure!) y recuerda que sin Dios la Francmasonería no habría podido atravesar los siglos.
"Pretendéis ser ateos, les dice, ¡y tenéis miedo de Dios! Vuestras fórmulas están vacías de sentido; no sois más que hombres sin principios que se lanzan al asalto del poder".

Un tumulto espantoso acogió este final. Los HH.·. están furiosos. Comprendo eso. No gusta oír tales cosas, sobre todo por uno de los suyos. Bien se sabe que es cierto, pero no hace falta que el público lo sepa.
Eso es también lo que piensa el H.·. doctor Sicard de Plauzolles, orador del Convento, que se opone a dar voz en el orden del día a los HH.·. de Ribaucourt y Gauthier.

"Los protestatarios no se dieron por vencidos, como lo testimonia este documento:

A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo

GRAN LOGIA INDEPENDIENTE Y REGULAR PARA FRANCIA Y LAS COLONIAS FRANCESAS

SABIDURÍA, BELLEZA, FUERZA[63].

Sola Obediencia de Francia reconocida como justa y regular por la "Gran Logia de Inglaterra"

En el nombre de la Orden

Manifiesto O. de París, el 27 de diciembre de 1913.

Bien Amados Hermanos[64],

Nos complace llevar a vuestro conocimiento que, en virtud de nuestros plenos poderes del 29 de septiembre de 1910, que han retomado fuerza y vigor, hemos sido llevados, para salvaguardar la integridad de nuestros Rituales Rectificados y salvar en Francia la verdadera Masonería de Tradición, única mundial a constituirnos en Gran Logia Nacional Independiente y Regular para Francia y las Colonias francesas.

Nuestra Gran Logia Nacional Independiente y Regular acaba, además, de ser reconocida oficialmente, el 20 de noviembre de 1913, por la Gran Logia de Inglaterra, nuestra madre de todos, y el anuncio ha sido hecho oficialmente el 3 de diciembre de 1913 por el M. R. Gr.

[63] Los dos últimos términos de ese terciario están aquí invertidos con relación al orden observado anteriormente.

[64] Esta apelación, en lugar de "Muy Queridos Hermanos", es particular del Régimen Rectificado. –Se observará también, en las abreviaciones, la supresión de los tres puntos, que tampoco son usados en la Masonería inglesa.

Maestro en su Mensaje del centenario de la G. L. de Inglaterra[65], y por el M. R. Pro-Gran Maestro Lord Ampthill, que ha desarrollado amistosa y fraternalmente sus consecuencias para el mayor bien de las relaciones masónicas entre nuestros dos países[66].

Nuestra Gran Logia Nacional Independiente y Regular adoptará el principio de la descentralización administrativa, reservándose los Altos Poderes en cuanto al ejercicio del Rito, en cuanto a las relaciones del exterior y del interior.

Ella practicará el Viejo Rito Rectificado y se mantendrá en el eje de la Francmasonería universal.

Tenemos pues toda autoridad:

1° Para fundar, tras consultas, Grandes Logias Provinciales en las grandes ciudades de Francia y en las principales colonias;

2° Para otorgar constituciones de Logias Regulares Rectificadas y para regularizar todo título masónico, según la previa opinión de los Grandes Maestros Provinciales.

Recibid, Bienamados Hermanos, la expresión de nuestros sentimientos más fraternales.

En el nombre de la Gran Logia Nacional Independiente y Regular para Francia y las Colonias francesas,

E. de Ribaucourt,
Gran Maestro,
86, Boulevard de Port-Royal, París.

En el nombre de la Gran Logia Provincial de Neustria (R. Logia "El Centro de los Amigos" de París)

Charles Barrois, Pro-Gran Maestro. En el nombre de la Gran Logia Provincial de Aquitania (R. Logia Inglesa n° 204 de Burdeos)[67],

C. Duprat, Gran Oficial Delegado.

"Es, como se ve, un nuevo grupo masónico[68] que se constituye conforme a los principios generales de la Francmasonería universal, aunque se califique de nacional, en oposición con ese Gran Oriente al que las otras Masonerías han casi expulsado.

"No tenemos más que constatar esas profundas divergencias.

---

[65] O más bien de la unión de las dos Grandes Logias de los Antiguos y de los Modernos, en 1813, para formar la Gran Logia Unida de Inglaterra, bajo la Gran Maestría del duque de Sussex.

[66] Véase más adelante la traducción de los documentos de los que aquí se trata.

[67] Esta Logia, que pertenecía anteriormente al Gran Oriente, es una de las más antiguas de Francia; en efecto, su fundación, según el anuario oficial, se remontaría al 27 de abril de 1732.

[68] En nuestra opinión, un "Régimen" es incluso algo más que una "agrupación"; hay que decir también que no se trata, propiamente hablando, más que de una "reconstitución", aunque bajo una "Obediencia" nueva.

"Pero ¿no es notable que, incluso en ese medio grangenado, y por iniciativa de científicos, renazca la idea de Dios?"[69]

Tal es, al menos, la razón aparente de ese cisma; pero muy bien podría haber otra cosa de orden político o, si se quiere, diplomático. El H∴Bouley, que había sin embargo presidido la instalación de la Logia "El Centro de los Amigos", y que fue llamado después, tras el deceso del H∴Blatin, a la dignidad de Gran Comendador del Gran Colegio de los Ritos, el H∴. Bouley, decimos, es manifiestamente más inclinado a mantener cordiales relaciones con la Masonería alemana que con la Masonería inglesa. Ello podría quizás explicar muchas cosas: si el Gran Oriente, a pesar de sus anteriores compromisos, da prueba de tanta mala voluntad con respecto al Régimen Rectificado, era tal vez a fin de tener un pretexto confesable para romper con este último.

Como quiera que sea, el reconocimiento de la nueva Obediencia francesa por la Gran Logia Unida de Inglaterra, tras haber encontrado, según parece, muchas dificultades, es un hecho, y ello, como se ha visto antes, desde la reunión de la Gran Logia que tuvo lugar en el *Freemasons' Hall* de Londres el 3 de diciembre de 1913. El Gran Maestro, el H∴duque de Connaught, había enviado en esta ocasión el mensaje siguiente:

"Con una profunda satisfacción, me encuentro pues en la posibilidad de destacar la feliz ocasión del Centenario de la Unión con un anuncio que, estoy convencido, causará verdadera alegría en la entera Orden. Un cuerpo de francmasones de Francia, encontrándose en presencia de una defensa positiva, por parte del Gran Oriente, de trabajar en el nombre del Gran Arquitecto del Universo, ha, para permanecer fiel a sus compromisos masónicos, resuelto mantener los verdaderos principios y doctrinas de la Orden, y ha reunido varias Logias bajo el título de 'Gran Logia nacional Independiente y Regular de Francia y de las Colonias Francesas'. Este nuevo cuerpo me ha dirigido una petición a fin de ser reconocido por la Gran Logia de Inglaterra, y, habiendo recibido la plena seguridad de que se ha comprometido a adherirse a esos principios de la Francmasonería que consideramos como fundamentales y esenciales, he consentido con alegría en establecer relaciones fraternales y en el intercambio de representantes. Podemos así celebrar el centésimo aniversario de esta Unión que fue la fundación de nuestra solidez y de nuestra influencia mundial, por el cumplimiento de un voto que ha sido ardientemente formulado, durante muchos años, por los Francmasones ingleses, y nos encontramos en la feliz circunstancia de poder gozar de relaciones masónicas con hombres pertenecientes a la gran nación francesa. Tengo confianza en que el lazo establecido fortificará y favorecerá en buen entendimiento que existe ya fuera de la esfera de la Francmasonería."

El Pro-Gran Maestro, Lord Ampthill, tras haber dado lectura a este mensaje, lo comentó en estos términos:

"El feliz anuncio que acabáis de oír se os ha hecho bajo la forma de un Mensaje del Trono, en conformidad con los precedentes, y a fin de destacar su gran importancia. No encontrareis inoportuno, estoy seguro, de que añada algunas palabras explicativas. El acuerdo concluido con ese cuerpo constituido de Francmasones franceses es el resultado de negociaciones prolongadas y difíciles, en las que dos HH∴bien conocidos han sido los intermediarios devotos y hábiles. Es muy justo mencionar sus nombres, puesto que no ocupan posiciones oficiales, y han cumplido su tarea, no como un deber, sino por dedicación desinteresada hacia la Orden. Son el H∴Edward Rœhrich, P. D. G. D. C.[70], que desempeña un papel tan eminente en el trabajo de las Logias anglo-extranjeras de Londres, y el H∴.

[69] Por la razón que hemos indicado en una nota precedente, no podemos asociarnos enteramente a esta conclusión; comoquiera que sea, sería interesante, desde este punto de vista, seguir la orientación "filosófica" de la nueva Obediencia.

[70] *Pasado Diputado Gran Director de Ceremonias.*

Frederick J. W. Crowe, P. G. Org.[71]. Es a su abnegación, no menos que a la iniciativa y a la generosidad de otros HH.·., a la que debemos el poseer esta preciosa colección de documentos que ahora está expuesta en la biblioteca. La Logia que, en Francia, ha tomado la cabeza del movimiento de resistencia a la defensa del Gran Oriente, es la Logia El Centro de los Amigos, cuyo inspirador ha sido el H.·. Dr. de Ribaucourt. El H.·. de Ribaucourt ha sido elegido Gran Maestro de la 'Gran Logia Independiente y Regular de Francia' nuevamente constituida, y que, tenemos buenas razones para contar con ello, recibirá la adhesión de numerosas Logias expandidas en toda Francia".

Finalmente, he aquí el enunciado de las obligaciones que serán impuestas a todas las Logias francesas emplazadas bajo la nueva Constitución:

"1º. Durante los trabajos de la Logia, el Volumen de la Ley sagrada estará siempre abierto[72].

"2º. Las ceremonias serán reguladas de una manera estrictamente conforme al Régimen Rectificado que es seguido por esas Logias, ritual que fue establecido en 1778 y sancionado en 1782, y que sirvió para la iniciación del duque de Kent en 1792[73].

"3º. La Logia será siempre abierta y cerrada en el nombre del Gran Arquitecto del UniversoS[74]. Todas las planchas emanantes de la Orden y de las Logias llevarán los símbolos del Gran Arquitecto del Universo.

"4° Ninguna discusión religiosa o política será permitida en la Logia.

"5° La Logia, como tal, no tomará jamás parte oficialmente en ningún asunto político,

pero cada H.·., individualmente, guardará su completa libertad de opinión y de acción.

"6° Sólo serán recibidos en Logia los HH.·. que son reconocidos como verdaderos HH.·. por la Gran Logia de Inglaterra".

Tales son, en su texto completo, los documentos más recientes que se relacionan con la restauración del Régimen Escocés Rectificado y su entrada en una nueva fase; su historia, en adelante, deberá continuarse por la de la "Gran Logia Independiente y Regular de Francia."[75].

---

[71] *Pasado Gran Organista.*

[72] Sobre la cuestión del V. L. S. (Volumen de la Ley Sagrada), véase el artículo relativo a la *Co-Masonería* (año 27, n° 46, pp. 551-552). – Aquí, queda bien entendido que se trata exclusivamente de la Biblia (protestante).

[73] O 1791, según otras informaciones antes reportadas, con respecto al Gran-Priorato de Helvetia.

[74] Debemos señalar la diferencia que existe entre la fórmula inglesa, adoptada aquí: "en el nombre del Gran Arquitecto del Universo", y la antigua fórmula francesa: "a la Gloria del Gran Arquitecto del Universo".

[75] Como primer efecto del establecimiento de relaciones fraternas entre esta Obediencia y la Gran Logia de Inglaterra, el H.·. Ribaucourt, acompañado de varios grandes Oficiales y de otros HH.·., ha sido recibido por las Logias anglo-francesas de Londres ("Francia y la *Entente Cordiale"*), con ocasión de la instalación de los oficiales de la Logia La Francia, en el Café Royal, el 19 de enero de 1914.

NOTAS Y PREGUNTAS EN *THE SPECULATIVE MASON*[*]

SOBRE EL SELLO DE SALOMÓN[1]

H. R. A. – *¿Es al doble triángulo, o a la estrella de cinco puntas, al que es correcto llamar "Escudo de David"? He oído aplicar este nombre indistintamente a los dos símbolos, pero ¿cuál es entonces el "Sello de Salomón"?*

A. W. Y. – El doble triángulo es llamado por los Kabalistas "Sello de Salomón" y "Escudo de David" indistintamente, así como "Escudo de Mikael" *(Mikael Malaki*, "Mi Ángel", es decir, "el Ángel en quien se encuentra Mi Nombre"); igualmente en árabe se le designa como "Khâtem Seyidnâ Suleymân" y "Dir´a Seyidnâ Dawûd". Ninguna de estas designaciones puede aplicarse de manera correcta a la estrella de cinco puntas, el pentalfa o pentagrama de los pitagóricos, que es la estrella flamígera masónica. Esta última, en su significado general, es un símbolo "microcósmico", mientras que el doble triángulo es un símbolo "macrocósmico". Existe otro símbolo árabe, llamado "Uqdat Seyidnâ Suleymân" o "Nudo de Salomón", cuya significación es muy próxima a la del Sello de Salomón, en relación con el adagio hermético: "Lo que está arriba es como lo que está abajo".

SOBRE LOS PILARES DE HENOCH[2]

Estudiante. – *¿Están las Columnas de Henoch en relación con las columnas del Templo? En mi Logia nadie parece saber nada respecto a las Columnas de Henoch.*

A. W. Y. – Se dice que las Columnas de Henoch, o de Seyidnâ Idris, como es llamado en la tradición islámica, fueron construidas por él con dos materiales diferentes, uno resistente al agua y otro al fuego; sobre cada columna estaba grabado lo esencial de todas las ciencias. Se dice que fueron ubicadas en Siria y en Etiopía, respectivamente, y que la que resistió las aguas del Diluvio todavía existe en Siria. De hecho, Siria está aquí referida al Norte, en conexión con el agua, y Etiopía al Sur, en conexión con el fuego; esto justifica plenamente, pues, la relación establecida entre las Columnas de Henoch y las del Templo. Por otra parte, sea donde fuere que se encuentren dos columnas, estas tendrán en común una significación general "binaria", ya sean estas columnas las de Salomón, las de Henoch, las de Hércules, etc. Se puede igualmente destacar que Siria y Etiopía, en la tradición antes citada, no se identifican necesariamente con los países actualmente conocidos bajo estos nombres, pues tienen ellos mismos un sentido simbólico y oculto; en todo caso, las Columnas de Henoch representan dos centros espirituales e iniciáticos a los cuales estaba confiado el depósito del conocimiento primordial, con vistas a preservarlo en el transcurso de épocas sucesivas.

[*] "Notes and Queries" publicadas en *The Speculative Mason* (1935-1937). Firmadas A. W. Y. Retomadas en *Études Traditionnelles*, nº 427, septiembre-octubre de 1971.

[1] En vol. XXVII, abril de 1935, pág. 77.

[2] Publicado en vol. XXVII, abril de 1935, pág. 78.

EL SENTIDO SOLAR Y EL POLAR DE LAS CIRCUMAMBULACIONES[3]

V. C. – *¿Por qué primero el pie iz--do* (l--t foot)*?*

A.W. Y. – Esta preeminencia del pie iz--do no está reconocida igualmente por todos los ritos masónicos: allí donde se da, hace referencia generalmente al hecho de que el lado iz--do es el lado del corazón, explicación admitida igualmente, y acaso con mucha más razón, para la posición del brazo iz--do sobre el brazo de--o en el grado escocés de R.C. Por más que el simbolismo del corazón sea en efecto muy importante, y esto en todas las tradiciones (aunque a decir verdad por razones completamente diferentes de las que piensan los modernos), hay quizá algo de específico en lo que concierne al menos al pie iz--do: es evidente que ello está en estrecha relación con las circumambulaciones ejecutadas de iz--da a de--a, y así la cuestión queda referida a un problema de un orden mucho más general. Hay muchas diferencias a este respecto según las diversas tradiciones: en la India y en el Tíbet las circumambulaciones se hacen también de iz--da a de--a (es decir, conservando el centro a la de--a, y de aquí procede la designación *pradakshina*); en la tradición islámica es a la inversa. Y puede decirse que esto está en relación directa con el sentido de la escritura en las lenguas sagradas (el sánscrito y el árabe) en las cuales las dos tradiciones encuentran respectivamente su expresión. El movimiento de de--a a iz--da es conocido todavía en la Masonería operativa: es "polar", mientras que el inverso es "solar", y las formas "polares" son siempre más antiguas que las formas "solares". En cuanto a la preeminencia de la de--a o de la iz--a, ha habido a veces, y dentro de la misma tradición, cambios por periodos determinados, en relación con ciertas leyes de los ciclos cósmicos; cambios así se encuentran sobre todo en la antigua China, pero examinándolos más de cerca, se verá que allí el lado preeminente, se lo considere "polarmente" como la de--a o "solarmente" como la iz--da, ha sido siempre el Oriente. Cambios del mismo género se han efectuado igualmente en el paso de la Masonería Operativa a la Masonería Especulativa. De todo ello se deduce que esta cuestión es extremadamente complicada, ligada como lo está con el origen mismo de las Tradiciones.

¿MASONES OPERATIVOS EN EGIPTO?[4]

J. B. V. – *Me han dicho que había en Egipto, hace poco tiempo, Organizaciones de Masones Operativos. ¿Existen todavía? ¿Podría acaso informarme A. W. Y.?*

A. W. Y. – No hay duda alguna que había, hace algunos siglos, no sólo en Egipto sino en otras partes del mundo musulmán, Organizaciones de Masones Operativos o de otros obreros; estos Masones orientales utilizaban incluso marcas similares a los de sus colegas occidentales de la Edad Media, y que eran llamadas en árabe *Khatt el–Bannâin* (es decir, "escritura de los constructores"); pero todo esto pertenece a un pasado ya bastante lejano. Por otra parte, en las *turuq* islámicas o cofradías esotéricas (que son, de hecho, igualmente "operativas", pero evidentemente en otro sentido más profundo que el puramente "profesional") han sido conservados ciertos elementos que recuerdan extrañamente al Compañerazgo occidental, por ejemplo: el uso de la banda; el uso del bastón, que tiene exactamente la misma forma; por lo que concierne al simbolismo de estos bastones, habría mucho que decir en referencia con las ciencias secretas que son atribuidas especialmente a Seyidnâ Suleymân (pues cada uno de los grandes Profetas posee sus propias ciencias, caracterizadas por el cielo sobre el cual preside). Hay también otros puntos de interés más especialmente masónico: por ejemplo, en algunas de las *turuq*, el *dhikr* no puede cumplirse ritualmente si no hay al menos la presencia de siete hermanos; en la investidura de un

[3] En Vol. XXVII, julio de 1935, págs. 118-119.

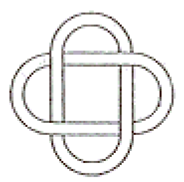
[4] En *The Speculative Mason*, julio de 1935.

naqîb hay algo que recordaría al *cable–tow*, etc. Por otra parte, hay una interpretación simbólica de las letras árabes que forman el nombre de *Allâh* y que es puramente masónica, proveniente probablemente de las Organizaciones en cuestión: el *alif* es la regla; las dos *lâm* el compás y la escuadra; el *ha* el triángulo (o el círculo según otra explicación, la diferencia entre las dos corresponde a aquella entre *Square* y *Arch Masonry*); el nombre entero era pues un símbolo del Espíritu de Construcción Universal. Estos pocos hechos no son más que simples referencias a un asunto que nos es conocido por experiencia directa y por tradición oral.

SOBRE EL NUDO DE SALOMÓN[5]

Estudiante. – *Estoy particularmente interesado por una frase de la respuesta de A. W. Y. a la pregunta sobre el Sello de Salomón. Dice: "El 'Uqdat Seyidnâ Suleymân', o 'Nudo de Salomón', cuya significación es muy próxima a la del Sello de Salomón... etc." ¿Cual es la forma de este "Uqdat Seyidnâ Suleymân"?*

A. W. Y. – He aquí la figuración del "Nudo de Salomón":



Existen, claro está, algunas variantes más o menos complicadas, pero ésta presenta simbólicamente lo esencial.
En cuanto a la frase: "...por razones completamente diferentes de las que piensan los modernos", quiere decir que, en todas las tradiciones, el verdadero simbolismo del corazón se refiere al intelecto puro (en tanto que distinto de la razón) y jamás al sentimiento o a la emoción. Habrá siempre que tenerlo en cuenta puesto que se trata, no solamente del corazón del hombre, sino igualmente del "Corazón del Mundo".

LAS TRES MONTAÑAS SAGRADAS[6]

Estudiante. – *Las tres montañas sagradas de los masones operativos son el Sinaí, el Tabor y el Moriah. Tomando esta última como centro, el Tabor está situada hacia el Norte y el Sinaí hacia el Sur. ¿Por qué se han escogido especialmente estas tres montañas? El Tabor, en el Antiguo Testamento, no es particularmente sagrado. Me gustaría también que me informasen sobre el significado de estas tres montañas.*

A. W. Y. – El Sinaí, el Moriah y el Tabor son tres cumbres de "visión", aunque por lo que concierne al Sinaí "audición" sería una designación más correcta que "visión" (y la forma de muchas piedras que allí se encuentran recuerda de manera extraña a la oreja humana); pero cuando se trata de revelación, "visión" y "audición" son casi equivalentes. Así, en la tradición hindú, se dice que los *Rishis* (literalmente "videntes", como en hebreo *rouh*, el término antiguo para *nabi* o profeta) han "oído" los Vedas. Desde nuestro propio punto de vista islámico, estas tres montañas están ligadas respectivamente con las tres grandes

[5] En *The Speculative Mason*, octubre de 1935.

[6] En *The Speculative Mason*, enero de 1936.

épocas proféticas de Seyidnâ Mûsa (Moisés), de Seyidnâ Dawûd y Seyidnâ Suleymân (David y Salomón) y de Seyidnâ Aissa (Jesús), y, por lo tanto, con los tres grandes libros de la revelación divina: *Et–Tawrâh* (el Pentateuco), *Ez–Zabûr* (los Salmos) y *El–Injîl* (el Evangelio). Por lo que concierne al Sinaí, es interesante notar que esta región era, muy antiguamente, el asiento de misterios en relación con el arte de los metalúrgicos, es decir, los misterios "Cabíricos". Estos metalúrgicos eran "Kenitas", nombre que se lee a veces "Cainitas", y esto, en todo caso, está en relación muy estrecha con la significación de "Tubalcaín", bien conocido en la Masonería.

LA CASA DE SABIDURÍA DE EL CAIRO[7]

P. – *Me gustaría saber alguna cosa al respecto de la "Casa de la Sabiduría" de El Cairo. Maqrizi describe iniciaciones, grados, etc., y algunos autores occidentales piensan que hay en ello mucho de Masonería, quizás incluso el origen de la Francmasonería occidental. Von Hammer cita a Maqrizi, pero puesto que yo no puedo leer árabe, no tengo ningún medio de saber si uno puede fiarse de Von Hammer en esta cuestión. Con ocasión de dos estancias en Egipto, he intentado, sin éxito, descubrir si existe actualmente en Egipto una enseñanza esotérica, masónica u otra. Le estaría muy agradecido a A. W. Y., si pudiera darme una respuesta a esta pregunta muy seria y muy sincera.*

A. W. Y. – La "Casa de la Sabiduría" (*Dâr El–Hekmah*) era, en la época de los Fatimitas, un centro ismaelita; pero, a pesar de que haya sido llamada de manera errónea "gran logia" por algunos autores occidentales, no tiene nada que ver con la Masonería, ni con su origen (sería más exacto decir *uno de sus orígenes*, pues la Masonería, en realidad, tiene más de uno). Es verdad que los Ismaelitas tenían, y tienen todavía, iniciaciones y grados, como los tienen tantos otros, por ejemplo los *Duruz* (Drusos) de Siria, que emplean incluso ciertos signos muy similares a los de la Masonería; pero parecidos así se encuentran un poco por todas partes y, si hay un origen común, habría que buscarlo muy lejos. Por otra parte, los Ismaelitas, Los Drusos, los Nosairis, etc., no son más que "sectas" (*firâq*), en las cuales hay siempre alguna confusión entre lo exotérico y lo esotérico; en sus iniciaciones hay cierto lado "oscuro" debido a su desviación de la tradición auténtica: son alteraciones, no el "origen" de la iniciación. Tales sectas no tienen ninguna relación con las verdaderas *turuq*, que son 72 (esto podría ser un número simbólico, pero, según una lista establecida por Seyid Tawfiq El Bakri, parece que es igualmente el número exacto). Esta enseñanza esotérica, al lado de la doctrina superior, incluye muchas ciencias desconocidas en Occidente, al menos en la época actual (pues el caso parece haber sido diferente durante la Edad Media) y algunas de entre ellas no pueden ser comprendidas más que a través de la lengua árabe, a la que están íntimamente unidas (como ciertas partes de la Kábala lo están a la lengua hebraica). Del lado copto (así pues cristiano) se dice que ciertos monjes conservan todavía cierto tipo de conocimiento esotérico, pero es extremadamente difícil para los musulmanes obtener precisiones al respecto.

[7] En volumen XXIX, enero de 1937, pág. 29.

I. LOS NEOESPIRITUALISTAS[*]

Desde el principio de la publicación de nuestra revista[1], la revista *La Gnose,* hemos repudiado muy claramente, pues nos importaba muy particularmente no dejar subsistir a este respecto ningún equívoco en el espíritu de nuestros lectores, hemos, decimos, repudiado toda solidaridad con las diferentes escuelas llamadas espiritualistas, ya se trate de las ocultistas, de las teosofistas, de las espiritistas o de todo otro grupo más o menos similar.

En efecto, todas esas opiniones, que se pueden reunir bajo la denominación común de “neo-espiritualistas”[2] no tienen más relación con la Metafísica, lo único que nos interesa, de la que puedan tener las diversas escuelas científicas o filosóficas del Occidente moderno[3]; y presentan además, en virtud de sus pretensiones injustificadas y poco razonables, el grave inconveniente de poder crear, entre las gentes insuficientemente informadas, confusiones extremadamente lamentables, no logrando sino hacer recaer sobre otros, entre los cuales estamos, algo del descrédito que sólo debería alcanzarles a ellas solas, y muy legítimamente, entre todos los hombres serios.

Por ello estimamos no tener que guardar ningún miramiento con las teorías en cuestión, tanto más cuanto que, lo que hacemos, estamos seguros que sus representantes más o menos autorizados, lejos de actuar igualmente a nuestro respecto, no nos lo reconocerían ni nos testimoniarían por ello menos hostilidad; sería pues, por nuestra parte, una pura debilidad que no nos traería ningún provecho, bien al contrario, y que podrían siempre reprocharnos los que conocen por encima nuestros verdaderos sentimientos. No dudamos pues en declarar que consideramos todas esas teorías neo-espiritualistas, en su conjunto, como no menos falsas en su principio mismo y dañosas para la mentalidad pública de lo que lo es nuestros ojos, como ya hemos dicho anteriormente[4], la tendencia modernista, bajo cualquier forma y dominio que se manifieste[5].

En efecto, si hay un punto al menos sobre el cual el Catolicismo, en su orientación actual, tiene todas nuestras simpatías, es en lo que concierne a su lucha contra el modernismo. Parece preocuparse mucho menos del neo-espiritualismo, que, es cierto, quizás ha tomado una menor y menos rápida extensión, y que además se mantiene sobre todo fuera de él y sobre otro terreno, de tal suerte que el Catolicismo no puede hacer apenas otra cosa que

---

[*] [Publicado en *La Gnose*, agosto a noviembre de 1911, y febrero de 1912, firmado *T. Palingénius*]. Recopilado también en *Mélanges*, Gallimard, París, 1976, junto con el artículo (no compilado aquí) “La Gnosis y las escuelas espiritualistas”.

[1] Véase “La Gnosis y las escuelas espiritualistas”, año 1º, n° 2.

[2] Hay que tener cuidado en distinguir ese neo-espiritualismo del espiritualismo llamado clásico o ecléctico, muy poco interesante sin duda, y de nulo valor desde el punto de vista metafísico, pero que al menos no se presentaba más que como un sistema filosófico como los demás; totalmente superficial, debe precisamente su éxito a esa falta misma de profundidad, que lo hacía sobre todo muy cómodo para la enseñanza universitaria.

[3] Véase "A nuestros lectores, año 1º, nº 5.

[4] Véase "Lo que nosotros no somos", año 2º, nº 5.

[5] Véase también “La Ortodoxia Masónica”.

señalar sus peligros a aquellos de sus fieles que arriesgarían dejarse seducir por doctrinas de ese género. Pero, si alguno, colocándose fuera de toda preocupación confesional, y por consiguiente en un campo de acción mucho más extenso, encontrara un medio práctico de detener la difusión de tantas divagaciones e insanias más o menos hábilmente presentadas, según que lo sean por hombres de mala fe o por simples imbéciles, y que, en uno u otro caso, han ya contribuido a perturbar irremediable a tan gran número de individuos, estimamos que cumpliría, haciendo eso, una verdadera obra de salubridad mental, y rendiría un eminente servicio a una fracción considerable de la humanidad occidental actual[6].

Tal no puede ser nuestra función, pues, por principio, nos prohibimos formalmente toda polémica, y nos mantenemos apartados de toda acción exterior y de toda lucha de partidos. Sin embargo, sin salir del dominio estrictamente intelectual, podemos, cuando la ocasión se nos presente, mostrar lo absurdo de ciertas doctrinas o de ciertas creencias, y a veces señalar ciertas declaraciones de los espiritualistas mismos, para mostrar el partido que se puede sacar contra sus propias afirmaciones doctrinales, pues la lógica no siempre es su fuerte, y la incoherencia es entre ellos un defecto bastante extendido, visible para todos los que no se dejan arrastrar por palabras más o menos pomposas, por las frases más o menos declamatorias, que muy frecuentemente sólo cubren el vacío del pensamiento. Con la finalidad que acabamos de indicar escribimos hoy el presente capítulo, reservándonos el retomar la cuestión todas las veces que lo juzguemos a propósito, y deseando que nuestras observaciones, hechas al azar de las lecturas y de las investigaciones que atrajeron incidentalmente nuestra atención sobre las teorías incriminadas, pudiesen, si todavía es tiempo, abrir los ojos de personas de buena fe que se han extraviado entre los neo-espiritualistas, y de los cuales algunos al menos serían quizá dignos de mejor suerte.

Ya, en varias ocasiones, hemos declarado que rechazamos absolutamente las hipótesis fundamentales del espiritismo, a saber la reencarnación[7], la posibilidad de comunicar con los muertos por medios materiales[8], y la pretendida demostración experimental de la inmortalidad humana[9]. Por otra parte, esas teorías no son propias solamente de los espiritistas y, en particular, la creencia en la reencarnación es compartida por la mayoría de entre ellos[10] con los teosofistas y un gran número de ocultistas de diferentes categorías. No podemos admitir nada de esas doctrinas, pues son formalmente contrarias a los principios más elementales de la Metafísica; además, y por esta razón misma, son claramente antitradicionales; por añadidura, no han sido inventadas más que en el curso del siglo XIX, bien que sus partidarios se esfuerzan por todos los medios posibles, torturando y desnaturalizando los textos, en hacer creer que remontan a la más alta antigüedad, empleando para ello los argumentos más extraordinarios y más inesperados; es así como hemos visto muy recientemente, en una revista que tendremos la caridad de no nombrar, el dogma católico de la "resurrección de la carne" interpretado en un sentido reencarnacionista; y aún es un sacerdote, sin duda fuertemente sospechoso de heterodoxia, ¡quien osa

6 En esta época donde pululan las asociaciones de todo género y las ligas contra todas las calamidades reales o supuestas, se podría quizás sugerir, por ejemplo, la idea de una "Liga antiocultista", que apelaría simplemente a todas las personas de buen sentido, sin ninguna distinción de partidos o de opiniones.

7 Véase especialmente "El Demiurgo", año 1º, n° 3, p. 47, y "El Simbolismo de la Cruz", año 2º, n° 3, p. 94, nota 1 [(nota 6)].

8 Véase "La Gnosis y las escuelas espiritualistas", año 1º, n° 2, p. 20. Véase "Páginas dedicadas a Mercurio", año 2º, n° 1, p. 35, y n° 2, p. 66.

9 Véase "Acerca del Gran Arquitecto del Universo", año 2º, n° 7, p. 196, nota 1 [(nota 15)].

10 Se sabe que, no obstante, la mayor parte de los espiritistas americanos son la excepción y no son reencarnacionistas.

sostener semejantes afirmaciones! Es cierto que la reencarnación jamás ha sido condenada explícitamente por la Iglesia Católica, y ciertos ocultistas lo destacan en todo momento con evidente satisfacción; pero no parecen darse cuenta de que, si es así, es muy simplemente porque no era incluso posible suponer que vendría un día en que se imaginaría tal locura. En cuanto a la "resurrección de la carne", no es en realidad más que una manera defectuosa de designar la "resurrección de los muertos", que, esotéricamente[11], puede corresponder a que el ser que realiza en sí el Hombre Universal reencuentra, en su totalidad, los estados que eran considerados como pasados con relación a su estado actual, pero que son eternamente presentes en la "permanente actualidad del ser extra-temporal"[12].

En otro artículo de la misma revista, hemos puesto de relieve una confesión involuntaria, incluso totalmente inconsciente quizás, que es lo bastante divertida como para merecer ser señalada de paso. Un espiritualista declara que "la verdad está en la relación exacta de lo contingente a lo absoluto"; ahora bien, esa relación, siendo la de lo finito a lo infinito, no puede ser más que rigurosamente igual a cero; sacad vos mismos la conclusión y ved si tras eso subsiste todavía algo de esta pretendida "verdad espiritualista" que se nos presenta ¡como una futura "evidencia experimental"! Pobre "niño humano" (*sic)*[13]*,* "psico-intelectual", al que se quiere "alimentar" con semejante verdad (¿?), y a quien se quiere hacer creer que está "hecho para conocerla, amarla y servirla", fiel imitación de ¡lo que el catecismo católico enseña con respecto a su Dios antropomorfo! Como esta "enseñanza espiritualista" parece, en la intención de sus promotores, proponerse una finalidad sentimental y moral, nos preguntamos si vale la pena querer sustituir las viejas religiones que, a pesar de todos sus defectos, tenían al menos un valor incontestable desde ese punto de vista relativo[14], por bizarras concepciones que no las reemplazarán ventajosamente en ningún aspecto, y que, sobre todo, serán perfectamente incapaces de cumplir la función social que pretenden.

Volvamos a la cuestión de la reencarnación: éste no es lugar para demostrar su imposibilidad metafísica, es decir, su absurdidad; hemos ya dado todos los elementos de esta demostración[15] y la completaremos en otros estudios. Por el momento, debemos limitarnos a ver lo que de ella dicen sus partidarios mismos, a fin de descubrir la base que esta creencia puede tener en su entendimiento. Los espiritistas quieren sobre todo demostrar la reencarnación "experimentalmente" (¿?), por hechos, y ciertos ocultistas les siguen en estas investigaciones, que, naturalmente, no han desembocado en nada probatorio, como tampoco en lo que concierne a la "demostración científica de la inmortalidad". Por otro lado, la mayor parte de los teosofistas no ven, parece, en la teoría reencarnacionista más que una especie de dogma, de artículo de fe, que se debe admitir por motivos de orden sentimental, pero del cual sería imposible dar ninguna prueba racional o sensible.

Rogamos a nuestros lectores excusarnos si, en la continuación, no podemos dar todas las referencias de manera precisa, pues hay gentes a la que quizá ofendería la verdad. Pero, para hacer comprender el razonamiento por el cual algunos ocultistas intentan probar la reencarnación, es necesario que prevengamos primero que aquellos a los cuales

[11] Entiéndase bien que esta interpretación esotérica nada tiene en común con la doctrina católica actual, puramente exotérica; a este respecto véase "El Simbolismo de la Cruz", año 2º, n° 5, p. 149, nota 4 [(nota 41)].

[12] Véase "Páginas dedicadas a Mercurio", *La Gnose, 2*º año, nº 1, pág. 35 y nº 2, pág. 66.

[13] El autor tiene el cuidado de advertirnos que "no es un pleonasmo"; entonces, nos preguntamos lo que puede ser.

[14] Véase el artículo (ahora capítulo), "La Religión y las religiones".

[15] Véase "El Simbolismo de la Cruz".

hacemos alusión son partidarios del sistema geocéntrico: ellos consideran a la Tierra como el centro del Universo, sea materialmente, desde el punto de vista de la astronomía física misma, como Auguste Strindberg y diversos otros[16], sea al menos, si no llegan hasta eso, por un determinado privilegio en lo que concierne a la naturaleza de sus habitantes. Para ellos, en efecto, la Tierra es el único mundo donde hay seres humanos, porque las condiciones de la vida en los otros planetas o en los otros sistemas son demasiado diferentes de las de la Tierra para que un hombre pudiese adaptarse a ellas; resulta de ahí que, por "hombre", entienden exclusivamente un individuo corporal, dotado de los cinco sentidos físicos, de las facultades correspondientes (sin olvidar el lenguaje hablado... e incluso escrito), y de todos los órganos necesarios a las diversas funciones de la vida humana terrestre. No conciben que el hombre exista bajo otras formas de vida que ésa[17], ni, con mayor razón, que pudiese existir en modo inmaterial, extra-temporal, extra-espacial, y, sobre todo, fuera y más allá de la vida[18]. Por tanto, los hombres no pueden reencarnarse más que sobre la Tierra, puesto que no hay ningún otro lugar en el universo donde sea posible vivir; destaquemos por otra parte que esto es contrario a varias otras concepciones, según las cuales el hombre "se encarnaría" en diferentes planetas, como lo admite Louis Figuier[19], o en diversos mundos, sea simultáneamente, como lo imagina Blanqui[20], sea sucesivamente, como tendería a implicarlo la teoría del "eterno retorno" de Nietzsche[21]; algunos han llegado hasta a pretender que el individuo humano podía tener varios "cuerpos materiales" *(sic)*[22] viviendo al mismo tiempo en diferentes planetas del mundo físico[23].

Debemos añadir aún que los ocultistas de los que hemos hablado añaden a la doctrina geocéntrica su acompañamiento habitual, la creencia en la interpretación literal y vulgar de las Escrituras; no pierden ninguna ocasión de mofarse públicamente de los triples y séptuples sentidos de los esoteristas y de los kabalistas[24]. Luego, según su teoría, conforme a la traducción exotérica de la Biblia, en el origen, el hombre, "saliendo de las manos del

---

[16] Los hay que llegan a negar la existencia real de los astros y a considerarlos como simples reflejos, imágenes visuales o exhalaciones emanadas de la Tierra, según la opinión atribuida, sin duda falsamente, a algunos filósofos antiguos, tales como Anaximandro y Anaxímenes (véase la traducción de los *Philosophumena,* págs. 12 y 13); volveremos un poco más tarde sobre las concepciones astronómicas especiales de ciertos ocultistas.

[17] Por otro lado, podemos señalar de pasada que todos los escritores, astrónomos u otros, que han emitido hipótesis sobre los habitantes de los otros planetas, siempre los han concebido, quizás inconscientemente, a imagen más o menos modificada de los seres humanos terrestres (véase C. Flammarion. *La Pluralité des Mondes habités,* y *Les Mondes imaginaires et les Mondes réels).*

[18] La existencia de los seres individuales en el mundo físico está en efecto sometida a un conjunto de cinco condiciones: espacio, tiempo, materia, forma y vida, lo que se puede hacer corresponder con los cinco sentidos corporales, así como además a los cinco elementos; esta cuestión, muy importante, será tratada por nosotros, con todos los desarrollos que comporta, en el curso de otros estudios.

[19] *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science*: véase "Acerca del Gran Arquitecto del Universo".

[20] *L'Eternité par les Astres.*

[21] Véase "El Simbolismo de la Cruz", año 2º, nº 3, p. 94, nota 1.

[22] He aquí una nueva ocasión para preguntarse si "eso no es un pleonasmo".

[23] Incluso hemos oido emitir la siguiente afirmación: "Si os ocurre soñar que habéis sido matado, es que, en muchos casos, en ese instante mismo, lo habéis sido efectivamente ¡en otro planeta"!

[24] Eso no les impide querer hacer algunas veces Kabalá a su manera: es así como hemos visto que contaban hasta 72 *Sephiroth*; ¡y son esos los que osan acusar a otros de fantasear!

Creador" (pensamos que no podrá negársenos que eso sea antropomorfismo) fue "situado sobre la Tierra para "cultivar su jardín", es decir, según ellos, para "evolucionar la materia física", supuestamente más sutil por entonces que ahora. Por el "hombre", hay que entender aquí la colectividad humana entera, la totalidad del género humano, de tal suerte que "todos los hombres", sin ninguna excepción, y en número desconocido, pero sin duda muy grande, fueron primero encarnados al mismo tiempo sobre la Tierra[25]. En esas condiciones, no podía evidentemente producirse ningún nacimiento, puesto que no había ningún hombre no encarnado, y fue así en tanto que el hombre no murió, es decir, hasta la "caída", entendida en su sentido exotérico, como un hecho histórico[26], pero que se considera sin embargo como "pudiendo representar toda una serie de acontecimientos que han debido desarrollarse en el curso de un período de varios siglos". Se consiente pues con todo en ampliar un poco la cronología bíblica ordinaria, en la que resulta difícil situar toda la historia, no solamente de la Tierra, sino del mundo, desde la Creación hasta nuestros días, en una duración total de un poco menos de seis mil años (algunos llegan sin embargo hasta cerca de diez mil)[27].

A partir de la "caída", la materia física devino más grosera, sus propiedades fueron modificadas, fue sometida a la corrupción, y los hombres, aprisionados en esta materia, comenzaron a morir, a "desencarnarse"; seguidamente, comenzaron igualmente a nacer, pues esos hombres "desencarnados", que quedaban "en el espacio" (¿?) en la "atmósfera invisible" de la Tierra, tendían a "reencarnarse", a retomar la vida física terrestre en nuevos cuerpos humanos. Así, son siempre los mismos seres humanos (en el sentido de la individualidad corporal restringida, no se olvide) que deben renacer periódicamente del comienzo al final de la humanidad terrestre[28].

Como se ve, este razonamiento es muy simple y perfectamente lógico, pero a condición de admitir primero su punto de partida, a saber la imposibilidad para el ser humano de existir en modalidades distintas a la forma corporal terrestre, lo que, repetimos, no es de ninguna manera conciliable con las nociones incluso elementales de la Metafísica; y ¡parece que ése es el argumento más sólido que se pueda proporcionar en apoyo de la hipótesis de la reencarnación!

No podemos, en efecto, tomar por un instante en serio los argumentos de orden moral y sentimental, basados sobre la comprobación de una pretendida injusticia en la desigualdad

---

[25] Esa no es la opinión de algunas otras escuelas de ocultismo, que hablan de las "diferencias de edad de los espíritus humanos" con relación a la existencia terrestre, e incluso de los medios para determinarlas, hay también quienes buscan fijar el número de las encarnaciones sucesivas.

[26] Sobre la interpretación esotérica y metafísica de la "caída original" del hombre, véase "El Demiurgo", año 1º, nº2, p. 25.

[27] No contradiríamos sin embargo la opinión que asignaría al Mundo una duración de diez mil años, si se quisiera tomar ese número "diez mil", no en sentido literal, sino como designando la indefinidad numérica. (Véase "Observaciones sobre la Notación matemática", año 1º, nº 6, p. 115).

[28] Admitiendo que la humanidad terrestre tenga un fin, pues hay también escuelas según las cuales el fin que ella debe alcanzar es entrar en posesión de la "inmortalidad física" o "corporal", y cada individuo humano se reencarnará sobre la Tierra hasta que finalmente haya llegado a ese resultado. Por otra parte, según los teosofistas, la serie de las encarnaciones de un mismo individuo en este mundo está limitada a la duración de una sola "raza" humana terrestre, según lo cual todos los hombres que constituyan esta "raza" pasan a la "esfera" siguiente de la "ronda" a la cual pertenecen; los mismos teosofistas afirman que, como regla general (pero con excepciones), dos encarnaciones consecutivas están separadas por un intervalo fijo de tiempo, cuya duración sería de mil quinientos años, mientras que, según los espiritistas, se podría a veces "reencarnar" casi inmediatamente tras la muerte, si no incluso en vida (¡!), en ciertos casos que se declara, felizmente, ser totalmente excepcionales. Otra cuestión que da lugar a numerosas e interminables controversias es la de saber si un mismo individuo debe siempre necesariamente "reencarnarse" en el mismo sexo, o si la hipótesis contraria es posible; tendremos quizá alguna ocasión de volver sobre este punto.

de las condiciones humanas. Esta comprobación proviene de que se consideran siempre hechos particulares, aislándolos del conjunto del que forman parte, mientras que, si se los recoloca en este conjunto, no podría haber evidentemente ninguna injusticia, o, por emplear un término a la vez más sensato y más extenso, ningún desequilibrio[29], puesto que esos hechos son, como todo el resto, elementos de la armonía total. Nos hemos además explicado suficientemente sobre esta cuestión, y hemos mostrado que el mal no tiene ninguna realidad, lo que así se llama no es más que una relatividad considerada analíticamente, y que, más allá de ese punto de vista especial de la mentalidad humana, la imperfección es necesariamente ilusoria, pues no puede existir más que como elemento de lo Perfecto, lo cual no podría evidentemente contener nada imperfecto[30].

Es fácil comprender que la diversidad de las condiciones humanas no proviene de otra cosa que de las diferencias de naturaleza que existen entre los individuos mismos, que ella es inherente a la naturaleza individual de los seres humanos terrestres, y que no es más injusta ni menos necesaria (siendo del mismo orden, aunque en otro grado) que la variedad de las especies animales y vegetales, contra la cual nadie ha soñado todavía en protestar en nombre de la justicia, lo que sería demás perfectamente ridículo[31]. Las condiciones especiales de cada individuo concurren a la perfección del ser total del cual ese individuo es una modalidad o un estado particular, y, en la totalidad del ser, todo está ligado y equilibrado por el encadenamiento armónico de las causas y de los efectos[32]; pero, cuando se habla de causalidad, cualquiera que posea la menor noción metafísica no puede entender por tal nada que se asemeje de cerca o de lejos a la concepción místico-religiosa de las recompensas y de los castigos[33], que, tras haber sido aplicada a una "vida futura" más allá de lo terrestre, lo ha sido por los neo-espiritualistas a pretendidas "vidas sucesivas" sobre la Tierra, o al menos en el mundo físico[34].

Los espiritistas sobre todo han abusado más particularmente de esta concepción totalmente antropomorfista, y han sacado de ella unas concepciones que van frecuentemente hasta la absurdidad más extrema. Tal es el ejemplo bien conocido de la

---

[29] Véase "El Arqueómetro", año 2º, nº 1, pág. 15, nota 3. — En el dominio social, lo que se llama la justicia no puede consistir, según una fórmula extremo-oriental, más que en compensar injusticias con otras injusticias, (concepción que no soporta la introducción de ideas "místico-morales" tales como las de mérito y demérito, de recompensa y de castigo, etc., como tampoco de la noción occidental del progreso moral y social); la suma de todas esas injusticias, que armonizándose y equilibrándose, es, en su conjunto, la mayor justicia desde el punto de vista humano individual.

[30] Véase "El Demiurgo". Año 1º, n° 1 a 4.

[31] Sobre esta cuestión de la diversidad de las condiciones humanas, considerada como el fundamento de la institución de las castas, véase "El Arqueómetro", año 2º, nº 1, páginas 8 y siguientes.

[32] Esto supone la coexistencia de todos los elementos considerados fuera del tiempo, tanto como fuera de no importa cuál otra condición contingente de una cualquiera de las modalidades especializadas de la existencia; señalamos una vez más que esta coexistencia no deja evidentemente ningún lugar a la idea de progreso.

[33] A esta concepción de las sanciones religiosas se vincula la teoría muy occidental del sacrificio y de la expiación, de la cual habremos de demostrar la inanidad.

[34] Lo que los teosofistas denominan muy impropiamente *Karma* no es otra cosa que la ley de causalidad, por lo demás muy mal comprendida, y todavía peor aplicada; decimos que la comprenden mal, es decir, incompletamente, pues la restringen al dominio individual, en lugar de extenderla al conjunto indefinido de los estados del ser. En realidad, la palabra sánscrita *Karma,* derivando de la raíz verbal *kri,* "hacer" (idéntica al latín *creare),* significa simplemente "acción", y nada más; los occidentales que han querido emplearla la han pues desviado de su acepción verdadera, que ellos ignoran, y han hecho lo mismo con gran número de otros términos orientales.

víctima que persigue hasta otra existencia su venganza contra quien la mató: el asesino se convertirá entonces en asesino a su vez, y el muerto, convertido en víctima, deberá vengarse aún en una nueva existencia... y así indefinidamente. Otro ejemplo del mismo género es el del cochero que aplasta a un peatón; como castigo, el cochero, convertido en peatón en su vida siguiente, será aplastado por el peatón convertido en cochero; pero, lógicamente, éste deberá a continuación sufrir el mismo castigo, de modo que esos dos desgraciados individuos estarán obligados a aplastarse así alternativamente el uno al otro hasta el fin de los siglos, pues no hay evidentemente ninguna razón para que eso se detenga.

Debemos por lo demás, para ser imparcial, añadir que, en este punto, los ocultistas no quedan detrás de los espiritistas, pues hemos oído a uno de ellos contar la historia siguiente, como ejemplo de las consecuencias espantosas que pueden entrañar actos considerados generalmente como bastante indiferentes[35]: un escolar se divierte en romper una pluma, después la arroja; las moléculas del metal guardarán, a través de todas las transformaciones que hayan de sufrir, el recuerdo de la maldad de la cual ese niño ha dado prueba a su respecto; finalmente, tras algunos siglos, esas moléculas pasarán a los órganos de una máquina cualquiera, y, un día, un accidente se producirá, y un obrero morirá triturado por esta máquina; ahora bien, resultará que este obrero será el escolar del que se ha tratado, que se habrá reencarnado para sufrir el castigo de su acto anterior[36]. Sería sin duda difícil imaginar algo más extravagante que semejantes cuentos fantásticos, que bastan para dar una idea justa de la mentalidad de quienes los inventan, y sobre todo de quienes los creen.

Una concepción que se vincula bastante estrechamente con la de la reencarnación, y que cuenta también con numerosos partidarios entre los reencarnacionistas, es aquella según la cual cada ser debería, en el curso de su evolución, pasar sucesivamente por todas las formas de vida, terrestres u otras[37]. A eso, sólo hay una palabra que responder: tal teoría es una imposibilidad, por la simple razón de que existe una indefinidad de formas vivientes por las cuales un ser cualquiera no podrá jamás pasar, siendo esas formas todas aquellas que están ocupadas por todos los otros seres. Luego es absurdo el pretender que un ser, para llegar al término de su evolución, debe recorrer todas las posibilidades consideradas individualmente, puesto que este enunciado encierra una imposibilidad; y podemos ver aquí un caso enteramente particular de esta concepción enteramente falsa, tan extendida en Occidente, según la cual no se podría llegar a la síntesis por el análisis, mientras que, al contrario, es imposible llegar de esta manera[38]. Incluso cuando un ser hubiera recorrido así una indefinidad de posibilidades, toda esta evolución no podría nunca ser más que rigurosamente igual a cero con relación a la Perfección, pues lo indefinido, procediendo de lo finito y estando producido por él (como lo muestra claramente la generación de los

---

[35] Ni que decir tiene que las consecuencias puramente individuales (e imaginarias) de las que aquí se trata no tienen ninguna relación con la teoría metafísica, de la que hablaremos en otra parte, según la cual el gesto más elemental puede tener en lo Universal consecuencias ilimitadas, repercutiendo y amplificándose a través de la serie indefinida de los estados del ser, según la doble escala horizontal y vertical (véase "El Simbolismo de la Cruz", año 2º, números 2 a 6).

[36] Hay ocultistas que llegan hasta pretender que las enfermedades congénitas son el resultado de accidentes ocurridos en “existencias anteriores”.

[37] Hablamos solamente de “formas de vida”, porque hay que entender bien que quienes sostienen tal opinión no podrían concebir nada fuera de la vida (y de la vida en la forma), de suerte que, para ellos, esta expresión encierra todas las posibilidades, mientras que, para nosotros, no representa al contrario más que una posibilidad de manifestación muy especial.

[38] Véase ”El Demiurgo”. Año 1º, n° 3, p. 46. Ver también “El Simbolismo de la Cruz”, año 2º, n° 3, p. 100, nota 1[(nota 12)].

números), luego estando ahí contenido en potencia, no es en suma más que el desarrollo de las potencialidades de lo finito, y, por consiguiente, no puede evidentemente tener ninguna relación con lo Infinito, lo que viene a ser como decir que, considerado desde lo Infinito o desde la Perfección, que es idéntica al Infinito), no puede ser más que cero. La concepción analítica de la evolución viene pues a añadir indefinidamente cero a sí mismo, por una indefinidad de adiciones distintas y sucesivas, cuyo resultado final será siempre cero[39]; no se puede salir de esta serie estéril de operaciones analíticas más que por la integración, y ésta se efectúa de un solo golpe, por una síntesis inmediata y trascendente, que no está lógicamente precedida por ningún análisis[40].

Por otra parte, puesto que, como hemos explicado en diversas ocasiones, el mundo físico entero, en el despliegue integral de todas las posibilidades que contiene, no es más que el dominio de manifestación de un solo estado de ser individual, ese mismo estado de ser contiene en él, *a fortiori*, las potencialidades correspondientes a todas las modalidades de la vida terrestre, que no es sino una porción muy restringida del mundo físico. Luego, si el desarrollo completo de la individualidad actual, que se extiende indefinidamente más allá de la individualidad corporal, abraza todas las potencialidades cuyas manifestaciones constituyen el conjunto del mundo físico, abraza en particular todas aquellas que corresponden a las diversas modalidades de la vida terrestre. Esto vuelve pues inútil la suposición de una multiplicidad de existencias a través de las cuales el ser se elevaría progresivamente desde la modalidad de vida más inferior, la del mineral, hasta la modalidad humana, considerada como la más elevada, pasando sucesivamente por el vegetal y el animal, con toda la multiplicidad de grados que comporta cada uno de esos reinos. El individuo, en su extensión integral, contiene simultáneamente las posibilidades que corresponden a todos esos grados; esta simultaneidad no se traduce en sucesión temporal más que en el desarrollo de su única modalidad corporal, en el curso del cual, como lo muestra la embriología, pasa en efecto por todos los estadios correspondientes, desde la forma unicelular de los seres organizados más elementales e incluso, remontando aún más alto, desde el cristal (que presenta por otro lado más de una analogía con los seres rudimentarios)[41], hasta la forma humana terrestre. Pero, para nosotros, esas consideraciones no son en absoluto una prueba de la teoría “transformista”, pues no podemos considerar más que como una pura hipótesis la pretendida ley según la cual “la ontogenia será paralela a la filogenia”; en efecto, si el desarrollo del individuo, u ontogénico, es comprobable por la observación directa, nadie osaría pretender que pudiese ocurrir lo mismo para el desarrollo de la especie, o “filogénico”[42]. Por otra parte, incluso en el sentido restringido que acabamos de indicar, el punto de vista de la sucesión pierde casi todo su interés por la simple observación de que el germen, antes de todo desarrollo, contiene ya en

---

[39] Lo que es cierto, de una manera general, para lo indefinido considerado con relación (o más bien por ausencia de relación) al Infinito, permanece verdadero para cada aspecto particular de lo indefinido, o, si se quiere, para la indefinidad particular que corresponde al desarrollo de cada posibilidad considerada aisladamente; esto es, pues, cierto, especialmente, para la inmortalidad (extensión indefinida de la posibilidad vida), que, en consecuencia, no puede ser más que cero con relación a la Eternidad; tendremos por otra parte ocasión de explicarnos más ampliamente sobre este punto (véase también “A propósito del Gran Arquitecto del Universo”, año 2º, n° 7, p. 196, nota 1[(nota 15)]).

[40] Para más detalles sobre la representación matemática del ser por una doble integración realizando el volumen universal, véase nuestro estudio sobre "El Simbolismo de la Cruz".(año 2º, nos 2 a 6).

[41] Especialmente en lo que concierne al modo de crecimiento; igualmente para la reproducción por bipartición o gemiparidad. Sobre esta cuestión de la vida de los cristales, véanse en particular los notables trabajos del profesor J. C. Bose, de Calcuta, que han inspirado (por no decir otra cosa) los dediversos sabios europeos.

[42] Hemos ya expuesto la razón por la cual la cuestión puramente científica del “transformismo” no presenta ningún interés para la Metafísica (véase “Concepciones científicas e Ideal masónico”, año 2º, nº 10, p. 273).

potencia el ser completo; y este punto de vista debe siempre permanecer subordinado al de la simultaneidad, al cual nos conduce necesariamente la teoría metafísica de los estados múltiples del ser.

Luego, dejando de lado la consideración esencialmente relativa del desarrollo embriogénico de la modalidad corporal (consideración que no puede ser para nosotros más que la indicación de una analogía con relación a la individualidad integral), no puede ser cuestión, en razón de la existencia simultánea, en el individuo, de la indefinidad de las modalidades vitales, o, lo que viene a ser lo mismo, de las posibilidades correspondientes, no puede, decimos, ser cuestión más que de una sucesión puramente lógica (y no temporal), es decir, una jerarquización de esas modalidades o de esas posibilidades en la extensión del estado de ser individual, en el cual no se realizan corporalmente. A este respecto, y para mostrar que esas concepciones no nos son particulares, hemos pensado que sería interesante reproducir algunos extractos del capítulo dedicado a esta cuestión en los cuadernos de enseñanza de una de las raras Fraternidades iniciáticas serias que existen todavía actualmente en Occidente[43]:

"En el descenso de la vida a las condiciones exteriores, la mónada ha debido atravesar cada uno de los estados del mundo espiritual, después los reinos del imperio astral[44], para aparecer en fin sobre el plano externo, aquel más bajo posible, es decir, el mineral. A partir de ahí, vemos penetrar sucesivamente las olas de la vida mineral, vegetal y animal del planeta. En virtud de las leyes superiores y más interiores de su ciclo especial, sus atributos divinos buscan siempre desarrollarse en sus potencialidades aprisionadas. En cuanto una forma está provista, y sus capacidades agotadas[45], otra forma nueva y de grado más elevado es requerida; así, cada una deviene cada vez de estructura más compleja, cada vez más diversificada en sus funciones. Es así como vemos a la mónada viviente comenzar en el mineral, en el mundo *exterior*, después a la gran *espiral* de su existencia evolucionaria avanzar lentamente, imperceptiblemente, pero sin embargo progresar siempre[46]. No hay forma demasiado simple ni organismo demasiado complejo para la facultad de adaptación de una potencia maravillosa, inconcebible, que posee el alma humana. Y, a través del ciclo entero de la Necesidad, el carácter de su genio, el grado de su emanación espiritual, y los estados a los cuales pertenece en el origen, son conservados estrictamente, con una exactitud matemática[47]".

"Durante el curso de su involución, la mónada no está realmente encarnada en ninguna forma, cualquiera que sea. El curso de su descenso a través de los diversos reinos se cumple por una polarización gradual de sus poderes divinos, debida a su contacto con las condiciones de *externización* gradual del arco descendente y subjetivo del ciclo espiral".

"Es una verdad absoluta que expresa el adepto autor de *Ghost-Land,* cuando dice que, *en tanto que ser impersonal,* el hombre vive en una indefinidad de mundos antes de llegar a

---

[43] No nos demoraremos en señalar las calumnias absurdas y las historietas más o menos ineptas que gentes mal informadas o mal intencionadas han extendido a placer sobre esta Fraternidad, que es designada por las siglas H. B. of L.; pero creemos sin embargo necesario advertir que es extraña a todo movimiento ocultista, bien que algunos hayan juzgado bueno apropiarse de algunas de sus enseñanzas, desnaturalizándolas por lo demás completamente para adaptarlas a sus propias concepciones.

[44] Es decir, los diversos estados de la manifestación sutil, repartidos según su correspondencia con los elementos.

[45] Es decir, que ha desarrollado completamente toda la serie de las modificaciones de las que es susceptible.

[46] Esto desde el punto de vista *exterior,* entiéndase bien.

[47] Lo que implica la *coexistencia* de todas las modalidades vitales.

éste. En todos esos mundos, el alma desarrolla sus estados rudimentarios, hasta que su progreso cíclico la torna capaz de alcanzar[48] el estado especial cuya función gloriosa es conferir a esta alma *la consciencia*. Sólo en ese momento ella deviene verdaderamente un hombre; en todo otro instante de su viaje cósmico, no es más que un ser embrionario, una forma pasajera, una criatura impersonal, en la cual brilla una parte, pero una parte solamente del alma humana *no individualizada".*

"Cuando el gran escalón de *consciencia*, cumbre de la serie de las manifestaciones materiales, es alcanzada, *jamás* el alma retornará a la matriz de la materia, no sufrirá la *encarnación material,* en adelante, *sus renacimientos son en el reino del espíritu.* Los que sostienen la doctrina extrañamente ilógica de la multiplicidad de los nacimientos humanos, no han sin duda desarrollado en ellos mismos el estado lúcido de Consciencia espiritual; si no, la teoría de la reencarnación, afirmada y sostenida hoy por un gran número de hombres y de mujeres versados en la «sabiduría mundana», no tendría el menor crédito. Una educación *exterior* carece relativamente de valor como medio de obtener el Conocimiento *verdadero"*.

No se encuentra en la naturaleza ninguna analogía a favor de la reencarnación, mientras que se encuentran numerosas en sentido contrario. "La bellota se convierte en encina, la nuez de coco deviene cocotero; pero la encina puede dar miríadas de otras bellotas, nunca convertirse ella misma en bellota; ni el cocotero deviene nuez. Lo mismo para el hombre: desde que el alma se ha manifestado sobre el plano humano y ha alcanzado así la consciencia de la vida exterior, no pasa ya nunca de nuevo por ninguno de sus estados rudimentarios".

"Una publicación reciente afirma que «los que han llevado la vida noble y digna de un rey, (aunque fuese en el cuerpo de un mendigo), en su última existencia terrestre revivirán como nobles, reyes, u otros personajes de alto rango». Pero sabemos que los reyes y los nobles han sido en el pasado y son en el presente, frecuentemente los peores especímenes de la humanidad que sea posible concebir, desde el punto de vista espiritual. Tales aserciones no son buenas más que para probar que sus autores no hablan más que bajo la inspiración de la sentimentalidad, y que les falta el Conocimiento".

"Todos los pretendidos «despertares de recuerdos» latentes por los cuales ciertas personas aseguran recordar sus existencias pasadas, pueden explicarse, e incluso sólo pueden explicarse, por las simples leyes de la afinidad y de la forma. Cada raza de seres humanos, considerada en sí-misma, es inmortal; lo mismo pasa con cada ciclo: jamás el primer ciclo deviene el segundo, pero los seres del primer ciclo son (espiritualmente) los padres, o los generadores, de los del segundo ciclo[49]. Así, cada ciclo comprende una gran familia constituida por la reunión de diversos grupos de almas humanas, cada condición estando determinada por las leyes de su actividad, las de su forma y las de su afinidad: una trinidad de leyes".

"Es así como el hombre puede ser comparado a la bellota y a la encina: el alma embrionaria, no individualizada, deviene un hombre así como la bellota se convierte en una encina, y, del mismo modo que la encina da nacimiento a una cantidad innumerable de bellotas, el hombre proporciona a su vez a una indefinidad de almas los medios para tomar nacimiento en el mundo espiritual. Hay correspondencia completa entre los dos, y por esta razón los antiguos Druidas rendían tan grandes honores a este árbol, que era honrado más

---

[48] Por la extensión gradual de ese desarrollo hasta que haya alcanzado una zona determinada, correspondiente al estado especial que se considera aquí.

[49] Es por lo que la tradición hindú da el nombre de *Pitris* (padres o ancestros) a los seres del ciclo que precede al nuestro, y que está representado, con relación a éste, como correspondiendo a la Esfera de la Luna; los *Pitris* forman la humanidad terrestre a su imagen, y esta humanidad actual juega a su vez el mismo papel con relación a la del ciclo siguiente. Esta relación causal de un ciclo al otro presupone necesariamente la coexistencia de todos los ciclos, que no son sucesivos más que desde el punto de vista de su encadenamiento lógico; si fuera de otra forma, tal relación no podría existir. (Ver "La constitución del ser humano según el Vedanta", año 2º, n° 10, pp. 262 y 263).

allá de todos los demás por los poderosos Hierofantes". Se ve así cuán lejos estaban los Druidas de admitir la "transmigración" en el sentido ordinario y material de la palabra, y cuán poco pensaban en la teoría, que, repetimos, es totalmente moderna, de la reencarnación.

Hemos visto recientemente, en una revista espiritista extranjera un artículo cuyo autor criticaba, con razón, la idea ridícula de los que, anunciando para un tiempo próximo la "segunda venida" de Cristo, la presentan como debiendo ser una reencarnación[50]. Pero la cosa se pone más divertida cuando ese mismo autor declara que, si no puede admitir esta tesis, es muy simplemente porque, según él, el retorno de Cristo es ahora un hecho cumplido... ¡por el espiritismo! "Ha venido ya, dice él, puesto que, en ciertos centros, se registran sus comunicaciones". Verdaderamente, ¡hay que tener una fe bien robusta para poder creer así que el Cristo y sus Apóstoles se manifiestan en sesiones espiritistas y hablan por el órgano de los médiums! Si hay gentes para las que una creencia es necesaria (y parece que sea el caso de la inmensa mayoría de los occidentales), no dudamos en afirmar cuán preferimos incluso la del católico menos iluminado, o incluso la fe del materialista sincero, pues ésta también lo es[51].

Como ya lo hemos dicho, consideramos al neo-espiritualismo, en la forma que sea, como absolutamente incapaz de reemplazar las antiguas religiones en su papel social y moral, y sin embargo tal es el fin que se propone, de una manera más o menos confesada. Hemos hecho alusión precedentemente, en particular, a las pretensiones de sus promotores, en lo que concierne a la enseñanza[52]; acabamos de leer un discurso pronunciado sobre el asunto por uno de ellos. Como quiera que se diga, encontramos muy poco "equilibrado" el "espiritualismo liberal" de esos "aviadores del espíritu"(¡¿?!), que viendo en la atmósfera "dos colosales nimbos cargados hasta la cola *(sic)* de electricidades contrarias", se preguntan "cómo evitar series de relámpagos, gamas de truenos *(sic),* caídas de rayos", y que, a pesar de tales presagios amenazantes quieren "afrontar la libertad de enseñanza" como otros han "afrontado las libertades del espacio". Ellos admiten sin embargo que "la enseñanza de la escuela debe permanecer neutra", pero a condición que esta "neutralidad" desemboque en conclusiones "espiritualistas"; nos parece que esa no sería más que una neutralidad aparente, no real, y cualquiera con el menor sentido de la lógica no puede apenas pensar de otro modo al respecto; pero para ellos, al contrario, ¡eso es la "neutralidad profunda"! el espíritu de sistema y las ideas preconcebidas conducen a veces a extrañas contradicciones, y éste es un ejemplo que tenemos que señalar[53]. En cuanto a nosotros, que estamos lejos de pretender una acción social cualquiera, es evidente que esta cuestión de la enseñanza, así planteada, no puede interesarnos de ningún modo. El único método que tendría un valor real sería el de la "instrucción integral[54]"; y desgraciadamente, dada la mentalidad actual, se está lejos, sin duda para mucho tiempo aún, de poder intentar la menor aplicación en Occidente, y particularmente en Francia, donde el espíritu protestante,

---

[50] Esta extravagante opinión, que ha encontrado en particular, desde hace algunos años, mucho crédito entre los teosofistas, apenas es más absurda, después de todo, que la de la gente que sostiene que san Juan Bautista fue una reencarnación del profeta Elías; por otro lado, diremos algunas palabras a continuación, con respecto a los diversos textos de los Evangelios que algunos se han esforzado por interpretar a favor de la teoría reencarnacionista.

[51] Véase a este respecto "Acerca del Gran Arquitecto del Universo". Año 2º, n° 7, pp. 197 y 198.

[52] Ver año 2º, n° 8, pp. 226 y 227.

[53] Podríamos recordar a este propósito, en otro orden de ideas, la actitud de ciertos doctos, que rechazan admitir hechos debidamente comprobados, simplemente porque sus teorías no permiten dar de ellos una explicación satisfactoria.

[54] Véase la obra publicada con el título *L´instruction intégrale,* por nuestro eminente colaborador F.-Ch. Barlet.

caro a ciertos “espiritualistas liberales”, reina como dueño absoluto en todos los grados y todas las ramas de la enseñanza.

*

El autor del discurso en cuestión (no queremos nombrarlo aquí, para no herir su... modestia) ha creído bueno recientemente, en una circunstancia que importa poco especificar, reprocharnos no haber dicho que no tenemos “absolutamente nada en común con él” (como tampoco por lo demás con los restantes neo-espiritualistas de toda secta y de toda escuela), y objetaba que ello debía conducirnos a “rechazar la fraternidad, la virtud, a negar a Dios, la inmortalidad del alma y al Cristo”, ¡muchas cosas pasaderamente disparatadas! Aunque nos prohibimos formalmente toda polémica en esta Revista, pensamos que no es inútil reproducir aquí nuestra respuesta a esas objeciones para una más completa edificación de nuestros lectores, y para marcar mejor y más precisamente (a riesgo de repetirnos un poco) ciertas diferencias profundas sobre las cuales nunca insistiremos demasiado.

Primero, como quiera que pueda decir M. X., su Dios no es ciertamente el nuestro, pues él cree evidentemente, como por otro lado todos los occidentales modernos, en un Dios “personal” (por no decir individual) y un poco antropomorfo, el cual, en efecto, “nada tiene en común” con el Infinito metafísico[55].

Diremos otro tanto de su concepción de Cristo, es decir, de un Mesías único, que sería una “encarnación” de la Divinidad; reconocemos, al contrario, una pluralidad (e incluso una indefinidad) de manifestaciones divinas, pero que no son de ninguna manera “encarnaciones”, pues importa ante todo mantener la pureza del Monoteísmo, que no podría concordar con semejante teoría.

En cuanto a la concepción individualista de la “inmortalidad del alma”, es mucho más simple todavía, y M. X... se ha singularmente equivocado si ha creído que dudaríamos en declarar que la rechazamos completamente, tanto bajo la forma de una futura vida extra-terrestre como bajo aquella, sin duda mucho más ridícula, de la demasiado famosa teoría de la “reencarnación”. Las cuestiones de “preexistencia” y de “post-existencia” no se plantean evidentemente para cualquiera que considere todas las cosas fuera del tiempo; por otra parte, la “inmortalidad” no puede ser más que una extensión indefinida de la vida, y nunca será sino rigurosamente igual a *cero* frente a la Eternidad[56], lo único que nos interesa, y que está más allá de la vida, tanto como del tiempo y todas las otras condiciones limitativas de la existencia individual. Sabemos muy bien que los occidentales se atienen por encima de todo a su “yo”; pero ¿qué valor puede tener una tendencia puramente sentimental como ésa? ¡Tanto peor para los que prefieren ilusorias consolaciones a la Verdad!

En fin, la “fraternidad” y la “virtud” no son manifiestamente otra cosa que simples nociones morales; y la moral, que es totalmente relativa, y que no concierne más que al dominio muy especial y restringido de la “acción social”[57], no tiene absolutamente nada que ver con la Gnosis, que es *exclusivamente metafísica.* Y no pensamos que sea demasiado “arriesgarnos”, como dice M. X...., afirmando que éste ignora todo de la Metafísica; dicho sea, por lo demás, sin hacerle el menor reproche por ello, pues está incontestablemente permitido el ignorar lo que no ha tenido jamás ocasión de estudiar: ¡nadie está obligado a lo imposible!

---

[55] Por otro lado, la palabra “Dios” misma está tan ligada a la concepción antropomórfica, se ha hecho tan incapaz de corresponder a otra cosa, que preferimos evitar su empleo lo más posible, aunque solo fuera para marcar mejor el abismo que separa la Metafísica de las religiones.

[56] Véase anteriormente, p. 293, nota 3.

[57] Sobre esta cuestión de la moral, véase “Concepciones científicas e Ideal masónico”, año 2º, n° 10, pp. 274 y 275.

Hemos dicho anteriormente, pero sin insistir en ello, que existen gentes, espiritistas, u otros, que se esfuerzan en probar "experimentalmente" la tesis reencarnacionista[58]; semejante pretensión debe parecer tan inverosímil a toda persona dotada simplemente del más vulgar buen sentido, que se estaría tentado, *a priori,* de suponer que no puede tratarse más que de alguna broma pesada; pero parece no obstante que no es nada de eso. He aquí, en efecto, que un experimentador reputado como serio, que ha adquirido cierta consideración científica por sus trabajos sobre el "psiquismo"[59], pero que, desgraciadamente para él, parece haberse poco a poco convertido casi enteramente a las teorías espiritistas (ocurre bastante frecuentemente que los eruditos no están exentos de cierta... ingenuidad)[60], ha publicado muy recientemente una obra conteniendo la exposición de sus investigaciones sobre las pretendidas "vidas sucesivas" por medio de los fenómenos de "regresión de la memoria" que ha creído comprobar en ciertos sujetos hipnóticos o magnéticos[61].

Decimos: lo que él ha creído comprobar, pues, si no podemos de ninguna manera poner en duda su buena fe, pensamos al menos que los hechos que así interpreta, en virtud de una hipótesis preconcebida, se explican en realidad de una manera muy distinta y mucho más simple. En suma, esos hechos se resumen en esto: el sujeto, estando en un determinado estado, puede ser resituado mentalmente en las condiciones en que se encontraba en una época pasada, y ser "situado" así en una edad cualquiera, de la que habla entonces como del presente, de donde se concluye que, en ese caso, no hay "recuerdo" sino "regresión de la memoria". Esto es además una contradicción en los términos, pues no puede evidentemente ser cuestión de memoria, allá donde no hay recuerdo; pero, aparte esta observación, hay que preguntarse ante todo si la posibilidad del recuerdo puro y simple está verdaderamente excluida por la sola razón de que el sujeto hable del pasado como si se le hubiera vuelto presente.

A ello, se puede responder inmediatamente que los recuerdos, en tanto que tales, están siempre mentalmente presentes[62]; lo que para nuestra consciencia actual los caracteriza efectivamente como recuerdos de eventos pasados, es su comparación con nuestras percepciones presentes (entendemos presentes en tanto que percepciones), única comparación que permite distinguir los unos de las otras estableciendo una relación

---

[58] Ver año 2º, n° 9, p. 246.

[59] A falta de un término menos imperfecto, conservamos el de "psiquismo", por vago e impreciso que sea, para designar un conjunto de estudios cuyo objeto mismo, por lo demás, apenas está mejor definido; alguno (el Dr. Richet, creemos) ha tenido la idea desgraciada de sustituir esta palabra por la de "metapsíquica", que tiene el inmenso inconveniente de hacer pensar en algo más o menos análogo o paralelo a la Metafísica (y, en ese caso, no vemos demasiado lo que podría ser, si no es la Metafísica misma con otro nombre), mientras que, muy al contrario, se trata de una ciencia experimental, con métodos calcados tan exactamente como es posible, sobre los de las ciencias físicas.

[60] El caso al cual hacemos alusión no es aislado, y hay otros muy semejantes, de los que varios son incluso muy conocidos; hemos citado en otra parte los de Crookes, de Lombroso, del Dr. Richet y de Camille Flammarion ("Acerca del Gran Arquitecto del Universo", año 2º, n7, p. 196) y habríamos podido añadir el de Williams James y varios otros aún; todo ello prueba simplemente que un docto analista, cualquiera que sea su valor como tal, y cualquiera que sea también su dominio especial, no por ello es forzosamente, fuera de ese mismo dominio, notablemente superior a la gran masa del público ignorante y crédulo que proporciona la mayor parte de la clientela espirito-ocultista.

[61] No buscaremos aquí hasta qué punto es posible diferenciar claramente el hipnotismo y el magnetismo; podría ser que esta distinción fuese más verbal que real y, en todo caso, no tiene ninguna importancia en cuanto a la cuestión que nos ocupa ahora.

[62] Que esos recuerdos se encuentren además actualmente en el campo de la consciencia clara y distinta o en el de la "subconsciencia" (admitiendo ese término en su sentido totalmente general), poco importa puesto que, normalmente, siempre han tenido la posibilidad de pasar de una a otra, lo que muestra que no se trata más que de una diferencia de grado, y nada más.

(temporal, es decir, de sucesión) entre los eventos exteriores[63] de los cuales son para nosotros las traducciones mentales respectivas. Si esta comparación se hiciera imposible por una razón cualquiera (sea por la supresión momentánea de toda impresión exterior, sea de otra manera), el recuerdo, no estando ya localizado en el tiempo con relación a otros elementos psicológicos actualmente diferentes, pierde su carácter representativo del pasado, para no conservar más que su cualidad actual de presente. Ahora bien, es precisamente eso lo que se produce en los casos de los que hablamos: el estado en el cual está emplazado el sujeto corresponde a una modificación de su consciencia actual, implicando una extensión, en cierto sentido, de sus facultades individuales en detrimento momentáneo del desarrollo en otro sentido al que sus facultades poseen en el estado normal. Luego, si, en tal estado, se impide al sujeto estar afectado por las percepciones del presente, y si, además, se descartan al mismo tiempo de su consciencia todos los acontecimientos posteriores a un momento determinado (condiciones que son perfectamente realizables con ayuda de la sugestión), cuando los recuerdos relacionados con ese mismo momento se presentan distintamente a esta consciencia así modificada en cuanto a su extensión (que es entonces para el sujeto la consciencia actual), ellos no pueden de ningún modo estar situados en el pasado o considerados bajo este aspecto, puesto que no hay en acto en el campo de la consciencia ningún elemento con el cual pudiesen ser puestos en una relación de anterioridad temporal.

En todo ello, no se trata sino de un estado mental implicando una modificación de la concepción del tiempo (o mejor de su aprehensión) con relación al estado normal; y, por otra parte, esos dos estados no son ambos más que dos modalidades diferentes de una misma individualidad[64]. En efecto, no puede ser cuestión aquí de estados superiores y extra-individuales, en los cuales el ser estaría liberado de la condición temporal, ni incluso de una extensión de la individualidad que implique esa misma liberación parcial, puesto que se emplaza al contrario al sujeto en un instante determinado, lo que supone esencialmente que su estado actual está condicionado por el tiempo. Además, por una parte, estados como aquellos a los cuales acabamos de aludir no pueden evidentemente ser alcanzados por medios que son enteramente del dominio de la individualidad actual y restringida, como lo es necesariamente todo procedimiento experimental; y, por otra parte, incluso si fueran alcanzados de la manera que fuere, no podrían de ningún modo hacerse sensibles para esta individualidad, cuyas condiciones particulares de existencia no tienen ningún punto de contacto con las de los estados superiores del ser, y que, en tanto que individualidad especial, es forzosamente incapaz de sentir, y con mayor razón de expresar, todo lo que está más allá de los límites de sus propias posibilidades[65].

En cuanto a retornar efectivamente al pasado, es una cosa que, como decimos en otra parte, es manifiestamente tan imposible al individuo humano como transponerse al porvenir[66]; y no habríamos nunca pensado que la "máquina del tiempo" de Wells pudiese ser considerada de otra forma que como una concepción de pura fantasía, ni que se llegase

[63] Exteriores con relación al punto de vista de nuestra consciencia individual, entiéndase bien; por otro lado, esta distinción del recuerdo y de la percepción sólo viene de la psicología más elemental, y, por otra parte, es independiente de la cuestión del modo de percepción de los objetos considerados como exteriores, o más bien de sus cualidades sensibles.

[64] Es lo mismo de los estados (espontáneos o provocados) que corresponden a todas las alteraciones de la consciencia individual, de las cuales las más importantes están ordinariamente colocadas bajo la denominación impropia y defectuosa de "desdoblamiento de la personalidad".

[65] Por añadidura, en todos los casos de los que hablamos, no se trata más que de eventos físicos, e incluso lo más frecuentemente terrestres (aunque tal otro experimentador conocido haya publicado antaño un relato detallado de las pretendidas "encarnaciones anteriores" de su sujeto sobre el planeta Marte, sin quedar sorprendido de que todo lo que pasa sobre éste ¡sea tan fácilmente traducible al lenguaje terrestre! Nada hay allá que exija en absoluto la intervención de estados superiores del ser, que además, entiéndase bien, los "psíquicos" ni sospechan incluso.

hasta a hablar seriamente de la “reversibilidad del tiempo”. El espacio es reversible, es decir, que una cualquiera de sus partes, habiendo sido recorrida en cierto sentido, puede serlo a continuación en sentido inverso, y ello porque es una coordinación de elementos considerados en modo simultáneo y permanente; pero el tiempo, siendo al contrario una coordinación de elementos considerados en modo sucesivo y transitorio, no puede ser reversible, pues tal suposición sería la negación misma del punto de vista de la sucesión, o, en otros términos, vendría precisamente a suprimir la condición temporal[67]. No obstante, ha habido gentes que han concebido esta idea por lo menos singular de la “reversibilidad del tiempo”, y que han pretendido apoyarla sobre un “teorema de mecánica” (¿?) del cual creemos interesante reproducir íntegramente el enunciado, a fin de mostrar más claramente el origen de su fantástica hipótesis.

“*Conociendo la serie compleja de todos los estados sucesivos de un sistema de cuerpos, y esos estados siguiéndose y engendrándose en un orden determinado, al pasado que desempeña función de causa, al porvenir que tiene el rango de efecto* (sic), *consideremos uno de esos estados sucesivos, y, sin cambiar nada en las masas componentes, ni en las fuerzas que actúan entre esas masas[68], ni en las leyes de esas fuerzas, como tampoco en las situaciones actuales de las masas en el espacio, reemplacemos cada velocidad por una velocidad igual y contraria[69]. Llamaremos a eso «revertir« todas las velocidades; ese cambio mismo tomará el nombre de reversión, y llamaremos a su posibilidad, reversibilidad del movimiento del sistema”.*

Detengámonos un instante aquí, pues es justamente esta posibilidad la que no podríamos admitir, desde el punto de vista mismo del movimiento, que se efectúa necesariamente en el tiempo: el sistema considerado retomará en sentido inverso, en una nueva serie de estados sucesivos, las situaciones que había precedentemente ocupado en el espacio, pero el mismo tiempo no retornará por ello jamás, y basta evidentemente que esta sola condición sea cambiada para que los nuevos estados del sistema no puedan de ningún modo identificarse a los precedentes. Por otra parte, en el razonamiento que citamos, se supone explícitamente (aunque en un francés contestable) que la relación del pasado al porvenir es una relación de causa a efecto, mientras que la relación causal, al contrario, implica esencialmente la simultaneidad, de donde resulta que estados considerados como continuándose no pueden, desde este punto de vista, engendrarse unos a otros[70]; pero seguimos.

---

[66] Véase para esto, así como para lo que sigue, nuestro estudio sobre “Las condiciones de la existencia corporal”, en el presente nº, pp. 39 y 40 (y particularmente la nota 4 [(nota 45)] de la p. 39).

[67] Esta supresión de la concepción temporal es por lo demás posible, pero no en los casos que consideramos aquí, puesto que esos casos suponen siempre el tiempo; y, hablando además de la concepción del “eterno presente”, hemos tenido buen cuidado en señalar que no puede tener nada en común con un retorno al pasado o un transporte al porvenir, puesto que suprime precisamente el pasado y el porvenir, liberándonos del punto de vista de la sucesión, es decir, de lo que consuma para nuestro ser actual toda la realidad de la condición temporal.

[68] “Sobre esas masas” habría sido más comprensible.

[69] Una velocidad contraria a otra, o bien de dirección diferente, no puede serle igual en el sentido riguroso de la palabra; puede solamente serle equivalente en cantidad; y, por otro lado, ¿es posible considerar esta “reversión” como no cambiando en nada las leyes del movimiento considerado, dado que, si esas leyes se hubiesen seguido continuando normalmente, no se habría producido?

[70] Véase “La constitución del ser humano y su evolución póstuma según el Vedanta”, año 2º, nº 10, pp. 262 y 263. —Por consiguiente, si el recuerdo de una impresión cualquiera puede ser causa de otros fenómenos mentales, cualesquiera que sean, es en tanto que recuerdo presente, pero la impresión pasada no puede actualmente ser causa de nada.

"Ahora bien, cuando se haya operado[71] *la reversión de las velocidades de un sistema de cuerpos, se tratará de encontrar, para ese sistema así revertido, la serie completa de sus estados futuros y pasados: esta búsqueda ¿será más o menos difícil que el problema correspondiente para los estados sucesivos del mismo sistema no revertido? Ni más ni menos*[72]*, y la solución de uno de esos problemas dará la del otro por un cambio muy simple, consistente, en términos técnicos, en cambiar el signo algebraico del tiempo, escribiendo –t en lugar de + t' y recíprocamente".*

En efecto, es muy simple en teoría, pero, a falta de percatarse de que la notación de los "números negativos" no es más que un procedimiento totalmente artificial de simplificación de los cálculos y no corresponde a ningún tipo de realidad[73], el autor de ese razonamiento cae en un grave error, que es además común a casi todos los matemáticos, y, para interpretar el cambio de signo que acaba de indicar, añade también: "Es decir, que las dos series completas de estados sucesivos del mismo sistema de cuerpos diferirán solamente *en que el porvenir se convertirá en pasado, y el pasado en futuro*[74]*. Será la misma serie de estados sucesivos recorrida en sentido inverso. La reversión de las velocidades revierte simplemente el tiempo; la serie primitiva de los estados sucesivos y la serie revertida tienen, en todos los instantes correspondientes, las mismas figuras del sistema con las mismas velocidades iguales y contrarias* (sic)".

Desgraciadamente, en realidad, la reversión de las velocidades revierte simplemente las situaciones espaciales, y no el tiempo; en lugar de ser "la misma serie de estados sucesivos recorrida en sentido inverso", será una segunda serie inversamente homóloga de la primera, en cuanto al espacio solamente; el pasado no por ello se convertirá en futuro, y el porvenir no devendrá pasado más que en virtud de la ley natural y normal de la sucesión, así como se produce a cada instante. Es verdaderamente demasiado fácil mostrar los sofismas inconscientes y múltiples que se ocultan en semejantes argumentos; y he aquí sin embargo todo lo que se nos presenta para justificar, "ante la ciencia y la filosofía", ¡una teoría como la de las pretendidas "regresiones de la memoria"!

Dicho esto, debemos aún, para completar la explicación psicológica que hemos indicado al principio, hacer observar que el pretendido "retorno al pasado", es decir, en realidad, muy simplemente, la llamada a la consciencia clara y distinta de recuerdos conservados en estado latente en la memoria subconsciente del sujeto, es fácil, por otra parte, desde el punto de vista fisiológico, por el hecho de que toda impresión deja necesariamente una huella sobre el organismo que la ha experimentado. No tenemos que buscar aquí de qué manera esta impresión puede ser registrada por ciertos centros nerviosos, ése es un estudio que corresponde a la ciencia experimental pura y simple, y, por lo demás, ésta ha ya llegado a "localizar" casi exactamente, los centros correspondientes a las diferentes modalidades de

[71] El autor del razonamiento ha tenido la prudencia de añadir aquí entre paréntesis: "*no en la realidad, sino en el pensamiento puro*"; así, él sale enteramente del dominio de la mecánica, y eso de lo que habla no tiene ya ninguna relación con "un sistema de cuerpos"; pero, hay que retener que considera él mismo la pretendida reversión como irrealizable, contrariamente a la hipótesis de los que han querido aplicar ese razonamiento a la "regresión de la memoria".

[72] Evidentemente, puesto que, en uno y otro caso, se trata de estudiar un movimiento del cual todos los elementos son dados; pero, para que este estudio corresponda a alguna cosa real o incluso posible, ¡no habría que engañarse por un simple juego de notación!

[73] Sobre esta notación y sus inconvenientes, particularmente desde el punto de vista de la mecánica, véase "Observaciones sobre la Notación matemática", año 1º, n° 7.

[74] He ahí ciertamente una singular fantasmagoría, y hay que reconocer que una operación tan vulgar como un simple cambio de signo algebraico está dotada de una potencia muy extraña y verdaderamente maravillosa... ¡a ojos de los matemáticos!

la memoria[75]. La acción ejercida sobre esos centros, ayudada además por un factor psicológico que es la sugestión, permite emplazar al sujeto en las condiciones requeridas para realizar las experiencias de las que hemos hablado, al menos en cuanto a su primera parte, la que se relaciona con los eventos en los cuales ha tomado parte realmente o asistido en una época más o menos alejada[76].

Pero, entiéndase bien, la correspondencia fisiológica que acabamos de señalar no es posible más que para las impresiones que han realmente afectado al organismo del sujeto; e igualmente, desde el punto de vista psicológico, la consciencia individual de un ser cualquiera no puede evidentemente contener más que elementos que tengan alguna relación con la individualidad actual de este ser. Esto debería bastar para mostrar que es inútil proseguir las búsquedas experimentales más allá de ciertos límites, es decir, en el caso actual, anteriormente al nacimiento del sujeto, o al menos al principio de su vida embrionaria; es sin embargo lo que se pretende hacer, apoyándose, como hemos dicho, sobre la hipótesis preconcebida de la reencarnación, y se ha creído poder "hacer revivir" así a ese sujeto "sus vidas anteriores" incluso estudiando igualmente, en el intervalo, ¡"lo que pasa para el espíritu no encarnado"!

Aquí, estamos en plena fantasía: ¿cómo se puede hablar de las "anterioridades del ser viviente", cuando se trata del tiempo donde ese ser viviente no existía todavía en estado individualizado, y querer llevarlo más allá de su origen, es decir, en condiciones en las cuales jamás se ha encontrado, luego que no corresponden para él a ninguna realidad?
Eso viene a ser el crear con todas sus piezas una realidad artificial, si así puede decirse, es decir, una realidad mental actual que no es la representación de ningún tipo de realidad sensible; la sugestión dada por el experimentador proporciona el punto de partida, y la imaginación del sujeto hace el resto. Es lo mismo, menos la sugestión inicial, en el estado de sueño ordinario, donde "el alma individual crea un mundo que procede enteramente de sí misma, y cuyos objetos consisten exclusivamente en concepciones mentales"[77], sin que por lo demás sea posible distinguir esas concepciones de las percepciones de origen exterior, a menos que se establezca una comparación entre esos dos tipos de elementos de psicológicos, lo que no puede hacerse más que por el paso más o menos claramente consciente del estado de sueño al estado de vigilia[78]. Así, un sueño provocado, estado en todo semejante a aquellos que se ha hecho nacer en un sujeto por sugestiones apropiadas, percepciones parcialmente o totalmente imaginarias, pero con la sola diferencia que, aquí, el experimentador es él mismo engañado con su propia sugestión y toma las creaciones

---

[75] Esta "localización" se hace posible sobre todo por la observación de los diferentes casos de "paramnesia" (alteraciones parciales de la memoria); y podemos añadir que el tipo de fraccionamiento de la memoria que se comprueba en esos casos permite explicar una buena parte de los sedicentes "desdoblamientos de la personalidad", a los cuales hemos aludido anteriormente.

[76] Se podría igualmente hablar, por singular que ello pueda parecer a primera vista, de una correspondencia, tanto fisiológica como psicológica, de los acontecimientos aún no realizados, pero de los cuales el individuo porta en sí las virtualidades; esas virtualidades se traducen por predisposiciones y tendencias de órdenes diversos, que son como el germen presente de los eventos futuros concernientes al individuo. Toda diátesis es en suma una disposición orgánica de ese género: un individuo porta en él, desde su origen ("*ab ovo*", se podría decir), tal o cual enfermedad en estado latente, pero esta enfermedad no podrá manifestarse más que en circunstancias favorables a su desarrollo, por ejemplo, bajo la acción de un traumatismo cualquiera o de cualquier otra causa de debilitamiento del organismo, lo mismo que una tendencia psicológica que no se manifiesta por ningún acto exterior no por ello es menos real.

[77] Véase "La constitución del ser humano y su evolución póstuma según el Vedanta". Año 2º, n° 10, pp. 265 y 266.

[78] Pero esta comparación nunca es posible en el caso del sueño provocado por sugestión, puesto que el sujeto, al despertar, no conserva ningún recuerdo de su consciencia normal.

mentales del sujeto por “despertares de recuerdos[79], he ahí a lo que se reduce la pretendida “exploración de las vidas sucesivas”, la única “prueba experimental” que los reencarnacionistas hayan podido aportar a favor de su teoría[80].

Que se intente aplicar la sugestión a la “psicoterapia”, servirse de ella para curar borrachines o maníacos, o para desarrollar la mentalidad de algunos idiotas, ésa es una tentativa que no deja de ser muy loable, y, cualesquiera que sean los resultados obtenidos, no encontraremos sin duda nada que decir a ello; pero que se mantenga ahí, y que se cese de emplearla para fantasmagorías como las que acabamos de relatar. Se encontrarán no obstante aún, tras eso, gentes que querrán alabarnos “la claridad y la evidencia del espiritismo”, y oponerse a “la oscuridad de la metafísica”, que ellos confunden además con la más vulgar filosofía[81]; singular evidencia, ¡a menos que sea la de la absurdidad! Pero todo ello no nos sorprende en modo alguno, pues sabemos muy bien que los espiritistas y otros “psíquicos” de diferentes categorías son todos como cierto personaje del cual hemos tenido que ocuparnos recientemente[82]; ignoran profundamente lo que es la Metafísica, y no intentaremos ciertamente explicársela: “sarebbe lavare la testa all' asino”, como se dice irreverentemente en italiano.

[79] El sujeto podría por lo demás considerarlos igualmente como recuerdos, pues un sueño puede comprender recuerdos tanto como impresiones actuales, sin que esos dos tipos de elementos sean otra cosa que puras creaciones mentales. No hablamos, entiéndase bien, de los recuerdos de la vigilia que vienen frecuentemente a mezclarse al sueño porque la separación de los dos estados de consciencia es raramente completa, al menos en cuanto al sueño ordinario; parece serlo mucho más cuando se trata del sueño provocado, y eso explica el olvido total que sigue al despertar del sujeto.

[80] Para los casos espontáneos de pretendidos “despertares de recuerdos”, véase, año 2º, n° 11, p. 297.

[81] Algunos llegan hasta a reclamar “experiencias metafísicas", sin darse cuenta que la unión de esas dos palabras constituye un sinsentido puro y simple.

[82] Véase año 2º, n° 11, pp. 299 y 300.

II. REFLEXIONES SOBRE EL “PODER OCULTO”*

Se ha podido leer aquí, la pasada semana, el notable artículo de Copin-Albanceli titulado "Los Ojos que se abren": se ve ahí que nuestro colega no teme, a propósito del socialismo, considerar claramente una acción de los *Superiores Incógnitos* "de los cuales la Francmasonería no es más que el instrumento", o incluso un instrumento entre muchos otros, y "a las sugestiones de los cuales obedecen los Francmasones", inconscientemente en su mayor parte. Ésta es una nueva ocasión para nosotros de volver sobre ciertos puntos de esa cuestión, tan compleja y tan controvertida, del "Poder Oculto", sobre la cual no se ha dicho la última palabra y quizás no lo será durante mucho tiempo aún, lo que no es una razón para desesperar de ver la luz hacerse poco a poco.

Primero, es necesario decir que hay "poderes ocultos" de diferentes órdenes, ejerciendo su acción en dominios muy distintos, por medios apropiados a sus fines respectivos, y de los cuales cada uno puede tener sus *Superiores Incógnitos*. Así, un "poder oculto" de orden político o financiero no podría ser confundido con un "poder oculto" de orden puramente iniciático, y es fácil comprender que los jefes de este último no se interesarán en las cuestiones políticas y sociales en tanto que tales; podrán incluso no tener más que una mediocre consideración para los que se dedican a ese género de trabajos.

Para citar un ejemplo, en el mundo musulmán, la secta de los Senusis, actualmente al menos, apenas persigue más que un fin casi exclusivamente político; ella es, en razón mismo de eso, generalmente despreciada por las otras organizaciones secretas, para las cuales el *panislamismo* no podría ser más una afirmación puramente doctrinal, y que no pueden admitir que se acomode el *Djefr* a las intenciones ambiciosas de Alemania o de alguna otra potencia europea. Si se quiere otro ejemplo, en China, es muy evidente que las asociaciones revolucionarias que sostuvieron al H.·. Sun Yat Sen[1], concertadas con la Masonería y el Protestantismo anglosajón, no podían tener relaciones de ningún tipo con las verdaderas sociedades iniciáticas, cuyo carácter, en todo el Oriente, es esencialmente tradicionalista, y eso, cosa extraña, tanto más cuanto que están más exentas de todo ritualismo exterior.

Aquí, pensamos que es bueno abrir un paréntesis por lo que concierne a esas sociedades iniciáticas extremo-orientales: ellas jamás se pondrán en relación, no solamente con grupos políticos, sino con ninguna organización de origen occidental. Eso corta de raíz, en particular, con ciertas pretensiones ocultistas, que sería totalmente erróneo tomar en serio en los medios antimasónicos; he aquí, en efecto, lo que una pluma autorizada ha escrito a este respecto: "Como tampoco antaño -menos todavía que antaño- no hay fraternidad posible entre colectividades amarillas y colectividades blancas. No puede haber más que afiliaciones individuales blancas a colectividades amarillas... Pero no hay terreno de entendimiento práctico entre las sociedades colectivas de esas dos razas; y si, por imposible que sea, por medio de una organización cuyos medios se nos escapan, ese terreno de entendimiento práctico llegara a existir, las colectividades amarillas rechazarían descender a eso. Por ello es imposible dar fe a una información ya antigua -y de la que ciertamente no habríamos hablado, si su repetición en el volumen *La Invasión Amarilla*, por el Sr. comandante Driant, no hubiera llamado la atención sobre ella- información según la cual una sociedad secreta amarilla y un grupo ocultista europeo habrían unido fraternalmente sus fines y sus símbolos. Nos alegra mucho saber, dice *L´Initiation* de marzo de 1897 (y el comandante Drian lo repite en *La Invasión Amarilla*, p. 486), en el Supremo

* [Publicado originalmente en *La France Antimaçonnique*, París, 11 y 18 de junio de 1914 (no firmado)].

[1] Véase en *La France Antimaçonnique*, "Sun Yat Sen contra Yuan Shi Kai" (año 27, nº 37, pp. 440-441) y "El Protestantismo y la Revolución" (año 28, nº 1, pp. 11-12).

Consejo, la creación en San Francisco de la primera Logia martinista china, sobre la cual fundamos grandes esperanzas, para el entendimiento de nuestra Orden con la *Sociedad de Hung.*

Y el comandante Drian añade: "La *Sociedad de Hung* es la sociedad-madre de los *Boxers* chinos. Esas relaciones de sectas parecerán inverosímiles a numerosos lectores, que no ven el progreso de las sociedades ocultas apuntando al internacionalismo. Ellas son rigurosamente verdaderas". Tales afirmaciones son *rigurosamente* una fábula. "Yo no sé si los chinos ni qué género de chinos se han introducido en la Logia martinista de San Francisco, ni incluso si ha habido una Logia martinista en San Francisco. Lo que yo sé y afirmo, es que jamás la *Sociedad de Hung* -puesto que *Sociedad de Hung* hay, y que parece considerarse una sociedad entre otras, y el nombre especial y temporal de una secta de esta sociedad- se ha afiliado al Martinismo; y es que jamás la *Sociedad de Hung*, ni cualquier otra sociedad secreta china, ha mantenido la menor relación, incluso epistolar, con el Martinismo, ni con cualquier otra sociedad secreta occidental. Para actuar así, los chinos conocen demasiado bien el temperamento de los blancos, y cuán poco secretas son sus sociedades ocultas[2]".

No se podría decir otro tanto de las organizaciones iniciáticas hindúes y musulmanas, que, de manera general, son casi tan cerradas como las de Extremo-Oriente, y tan desconocidas como éstas por los occidentales. Ahora, entiéndase bien que todo eso no prejuzga nada contra la existencia, para Occidente, de un "Poder central" compatible con las condiciones de una pluralidad de organismos distintos y jerarquizados (no podemos ya decir aquí "superpuestos" como en las esferas inferiores). Si se admite esta existencia, habrá ciertamente que asignar, en la constitución de ese "Poder central", un papel importante al elemento judaico; y, cuando se sabe lo que sienten con respecto al judío los orientales en general y los musulmanes en particular, está permitido preguntarse si la presencia de tal elemento no contribuye a hacer imposibles las relaciones directas entre las sociedades secretas orientales y occidentales. Hay pues ahí, desde el punto de vista del "poder oculto", unas barreras que la influencia judía no podrá franquear; por lo demás, incluso en Occidente, con seguridad no hay sólo esta influencia a considerar con exclusión de cualquier otra, aunque ella parezca ser de las más poderosas. En cuanto a las comunicaciones indirectas posibles, a pesar de todo, entre el "Poder oculto central de Occidente" y ciertos poderes más o menos análogos que existen en Oriente, todo lo que puede decirse, es que no podrían resultar más que "de una organización cuyos medios se nos escapan".

Volviendo a nuestra distinción entre diferentes órdenes de "poderes ocultos", debemos añadir que no suprime la posibilidad de cierta interpenetración entre esos diferentes órdenes, pues nunca hay que establecer categorías demasiado absolutas; decimos interpenetración, porque ese término nos parece más preciso que el de confusión, y porque deja mejor entrever la jerarquización necesaria de los organismos múltiples. Para saber hasta dónde se extiende esta jerarquización, hay que preguntarse si existe todavía, en el Occidente contemporáneo, una potencia verdaderamente iniciática que haya dejado otra cosa que vestigios bastante incompletos; y, sin querer exagerar nada, se está obligado a convenir que no hay apenas, aparentemente, sino el Kabalismo que pueda contar en ese dominio, y también que los judíos lo reservan celosamente para ellos solos, pues el "neo-kabalismo" ocultizante no es sino una fantasía sin gran importancia. Todas las otras corrientes, pues las ha habido[3], parecen estar perdidas de vista hacia finales de la Edad Media, si se exceptúan algunos casos aislados; seguidamente, si su influencia ha podido, hasta cierto punto, transmitirse más allá de esta época, no es sino de una manera indirecta y que, en amplia medida, escapa forzosamente a nuestra investigación. Por otra parte, si se consideran las tentativas que se han hecho recientemente en el sentido de una "contra-Kabalá" (y que se basaban principalmente sobre el Druidismo), no se puede decir que hayan

[2] Matgioi, *La Voie Rationnelle*, capítulo X, páginas 336-338.

[3] Véase "El Esoterismo de Dante", en *La France Antimaçonnique*, año 28, nº 10, páginas 100-113.

desembocado en una realización cualquiera, y su fracaso es una prueba más de la fuerza incontestable que posee el elemento judío en el seno del "poder oculto" occidental.

Planteado esto, es muy cierto que el Kabalismo, como todo lo que es de orden propiamente iniciático y occidental, es, en sí mismo, perfectamente indiferente a toda acción política; en el terreno social, sus principios no pueden ejercer más que una influencia puramente refleja. El socialismo, que ciertamente, nada tiene de iniciático, no puede proceder más que de un "poder oculto" simplemente político, o político-financiero; es verosímil que ese poder sea judío, al menos parcialmente, pero sería abusivo calificarlo de "kabalista". Los hay que no saben guardarse suficientemente de toda exageración a este respecto, y por ello hemos creído bueno precisar en qué condiciones es posible considerar a Jaurès, por ejemplo, como "el servidor de los *Superiores Incógnitos*", o más bien de algunos *Superiores Incógnitos.*

Ahora, que Jaurès "sea apenas Francmasón", no es una objeción seria contra esta manera de considerar su papel, como lo hace muy justamente observar M. Copin-Albanceli. Ignoramos incluso, debemos confesarlo, si Jaurès ha recibido jamás la iniciación masónica; en todo caso, no es ciertamente un Masón activo, pero eso no viene al caso, y puede incluso muy bien no formar parte de ninguna "sociedad secreta" en el sentido propio del término; es hasta un mejor agente para los *Superiores Incógnitos* que se sirven de él, porque esta circunstancia contribuye a descartar las sospechas. Lo que decimos de Jaurès, porque nuestro colega lo ha tomado como ejemplo, podríamos decirlo también de otros políticos que están casi en el mismo caso, pero el ejemplo es lo bastante típico para contentarnos.

Otro punto a retener, es que los *Superiores Incógnitos*, de cualquier orden que sean, y cualquiera que sea el dominio en el cual quieren actuar, no buscan nunca crear "movimientos", según una expresión muy de moda hoy; crean solamente "estados de espíritu", lo que es mucho más eficaz, pero quizás un poco menos al alcance de todo el mundo. Es incontestable que la mentalidad de los individuos y de las colectividades puede ser modificada por un conjunto sistematizado de sugestiones apropiadas; en el fondo, la educación misma apenas es otra cosa que eso, y no hay ahí ningún "ocultismo". Por lo demás, no puede dudarse que esta facultad de sugestión pueda ejercerse, en todos los grados y en todos los dominios, por hombres "de carne y hueso", cuando se ve, por ejemplo, una masa entera ilusionada por un simple fakir, que no es sin embargo más que un iniciado del orden más inferior, y cuyos poderes son bastante comparables a los que podía poseer un Gugomos o un Schroepfer[4]. Ese poder de sugestión no es debido, en suma, más que al desarrollo de ciertas facultades especiales; cuando se aplica solamente al dominio social y se ejerce sobre la "opinión", es asunto sobre todo de psicología: un "estado de espíritu" determinado requiere condiciones favorables para establecerse, y hay que saber, o aprovechar esas condiciones, si ya existen, o provocar uno mismo su realización. El socialismo responde a ciertas condiciones actuales, y eso le da todas sus ocasiones de éxito; que las condiciones vengan a cambiar por una u otra razón, y el socialismo, que no podrá jamás ser más que un simple *medio* de acción para unos *Superiores Incógnitos*, deberá rápidamente transformarse en otra cosa de la que no podemos incluso prever el carácter. Es tal vez éste el peligro más grave, sobre todo si los *Superiores Incógnitos* saben, como es el caso admitir, modificar esta realidad colectiva que se llama "la opinión"; es un trabajo de tal género el efectuado en el curso del siglo XVIII y que condujo a la Revolución, y, cuando estalló ésta, los *Superiores Incógnitos* no tuvieron ya necesidad de intervenir, pues la acción de sus agentes subalternos era plenamente suficiente. Es necesario, antes que sea demasiado tarde, impedir que semejantes acontecimientos se renueven, y por ello, diremos con Copin-Albancelli, que "es muy importante iluminar a la gente sobre la cuestión masónica y sobre lo que se esconde dentro".

---

[4] Ver "La Estricta Observancia y los Superiores Incógnitos", en *La France Antimaçonnique*, año 27, nº 47, páginas 560-564, y nº 49, páginas 585-588. (Recopilado en *Études sur la Franc-Maçonnerie* Tome II, París, 1964.

La Bastille del 23 de mayo de 1914 ha reproducido una nota de los *Cahiers Romains* titulada "Los cursos populares de antisectarismo", nota en la cual se formula, como dice nuestro colega, "el plan de estudios de conjunto sin los cuales no habría victoria definitiva contra la Masonería y lo que se esconde dentro de ella". Este plan, por lo demás bastante vasto, es presentado como un simple "bosquejo" para un "curso práctico antisectario"; es decir, que no es definitivo en todas sus partes, pero, tal como está, no deja de presentar un interés capital.

Ante todo, los *Cahiers Romains* dividen la "ciencia antisectaria" en tres partes, que definen de la manera siguiente:

"Primera parte.- Nociones técnicas sobre la Secta y sobre las sectas. Su organización. Su acción. Su finalidad.

Segunda parte.- La observación metódica aplicada a la información y a la acción antisectarias.

Tercera parte.- Cultura y acción antisectaria. Ensayos históricos sobre la secta y sobre las sectas. Examen práctico de los hechos sectarios y antisectarios del día".

Esta división tiene el mérito de ser muy clara, y su valor práctico es evidente; ahí está lo esencial, dada la finalidad que se propone. Sin duda, puede ocurrir que algunas cuestiones no entren enteramente y exclusivamente en una u otra de esas tres partes, y que así se está obligado a volver en varias ocasiones sobre esas mismas cuestiones para considerarlas desde diferentes puntos de vista; pero, cualquiera que sea la división adoptada, ése es un inconveniente imposible de evitar, y no habría que exagerar su gravedad.

La primera parte se subdivide en dos:
"1º La cuestión fundamental: las sectas forman la Secta. (Poder sectario central; Israel y la Secta).
2º Sectas principales: a) Francmasonería; b) Carbonarismo; c) Martinismo; d) Iluminismo; e) Teosofía; f) Ocultismo variado; g) Sectas locales o de raza".

Debemos felicitarnos grandemente por ver aquí planteada, en primer lugar, la verdadera "cuestión fundamental", la del "Poder Oculto", a pesar de aquellos que pretenden resolverla con una negación pura y simple. Para precisar más lo que nos es indicado en ese programa, habría lugar a ocuparse aquí de la pluralidad de los "poderes ocultos", de sus atribuciones respectivas, de su jerarquización y de las condiciones de su coexistencia, cosas todas de las cuales hemos hablado algo anteriormente. En cuanto a las relaciones indeclinables que existen entre "Israel y la Secta", habría que ver si no entrañan, en correlación por otra parte a otras circunstancias étnicas, una limitación de la influencia de ciertos "poderes ocultos", como lo hemos dicho igualmente, y si este hecho no debe conducir a dar a esta expresión general: "la Secta", un significado más restringido del que se podría suponer *a priori*, y también más preciso por ello mismo. Añadamos que esta restricción no modificará en nada, prácticamente, las conclusiones a las cuales se estará conducido por lo que concierne al Occidente moderno; solamente que esas conclusiones no serían ya enteramente aplicables, incluso para el Occidente, si se remontara más allá del Renacimiento, y aún lo serían menos si se tratara del Oriente, incluso contemporáneo.
Dicho esto, por lo referente al estudio de las "sectas principales", nos permitiremos formular algunas observaciones que tienen su importancia; es evidente, en efecto, que este estudio podría subdividirse indefinidamente si se tuviera cuidado de agrupar todas las sectas alrededor de cierto número de entre ellas, cuya elección aunque encerrando forzosamente una parte arbitraria, debe ser ante todo, el de los tipos más "representativos". Se puede muy bien, desde ese punto de vista comenzar por el estudio de la Francmasonería, sobre todo

porque, de todas esas sectas, es la más generalmente conocida y la más fácilmente observable; sobre este punto, no hay ninguna contestación posible, nos parece solamente que la historia de la Masonería moderna, para ser perfectamente comprendida, debería lógicamente estar precedida por una exposición, tan sucinta y tan clara como es posible, de sus orígenes, remontándose, por una parte, a las diversas corrientes herméticas y rosacrucianas, y, por otra parte, a la antigua Masonería operativa[5], y explicando a continuación la fusión de esos diversos elementos. Además, es necesario resaltar que la Masonería moderna, surgida de la Gran Logia de Inglaterra (1717), es esencialmente la "Masonería simbólica" a la cual, después, se han venido a superponer los múltiples sistemas de altos grados; entre éstos, cada uno de los más importantes podría ser objeto de un estudio especial, y entonces habría ocasión para investigar a qué orden de influencias ocultas se vincula su formación. Esta investigación sería facilitada por una clasificación en sistemas herméticos, kabalísticos, filosóficos, etc.; el orden rigurosamente cronológico no puede ser seguido más que en una primera visión de conjunto. Sería bueno mostrar muy particularmente el papel jugado por el Kabalismo en la constitución de un gran número de esos sistemas, sin desdeñar por ello tener en cuenta otras influencias, de las que algunas han podido incluso, en su principio y su inspiración al menos, no pertenecer al mundo occidental. Es decir, que los cuadros de tal estudio deben ser tan amplios como es posible, si no se quiere exponerse a dejar fuera ciertas categorías de hechos, y precisamente de aquellos que, ordinariamente, parecen los más difícilmente explicables.

Ahora, entre las organizaciones superpuestas a la Masonería ordinaria, no están sólo los sistemas de altos grados; hay también sectas que no forman parte integrante de la Masonería, bien que reclutándose exclusivamente entre sus miembros. Tales son, por ejemplo, ciertas "Órdenes de Caballería" que todavía existen en nuestros días, especialmente en los países anglosajones; pero, ahí también, habría que distinguir entre las organizaciones de que se trata, según que presenten un carácter iniciático, o político, o simplemente "fraternal". Las sectas de tendencias políticas o sociales merecen un estudio particular; desde ese punto de vista, se pueden tomar como tipos, en el siglo XVIII, el Iluminismo, y, en el XIX, el Carbonarismo.

Hasta aquí, hemos tenido que considerar la Masonería y lo que a ella se vincula directamente; pero este estudio no comprende más que las secciones *a, b*, y *d* del programa de los *Cahiers Romains*. En cuanto a la sección *c*, es decir, al Martinismo, habría que entenderse sobre el sentido de esa palabra, y ya nos hemos explicado a este respecto; recordaremos pues solamente que los "Elegidos Cohen" tienen su lugar marcado entre los sistemas masónicos de altos grados, y, en cuanto a Saint-Martin, lo encontraremos en todo momento. No resta pues más que el Martinismo contemporáneo, que debe lógicamente figurar en el capítulo del Ocultismo (sección *f*), entre el "neo-kabalismo", y el "neo-gnosticismo". Por contra, reservaríamos de buena gana una sección aparte al Espiritismo con sus numerosas variedades, y también con las sectas más o menos religiosas a las cuales ha dado nacimiento, como el Antoinismo, el Fraternismo, el Sincerismo, etc.

Para la Teosofía (sección *e*), se debería primero distinguir cuidadosamente las dos acepciones de ese término, de las cuales la primera se aplica, de manera general, a un esoterismo más bien místico, contando entre sus principales representantes a hombres de concepciones bastante diversas por otra parte, tales como Jacob Boehme, Swedenborg, Saint-Martin, Eckartshausen, etc. La otra concepción, muy especial y mucho más reciente, es la que designa lo que llamaríamos de buena gana el "Teosofismo", es decir, las doctrinas propias de la "Sociedad Teosófica"; al estudio de esta última se une naturalmente el de los cismas de ella surgidos, como la "Antroposofía" de Rudolf Steiner.

No queda ya más que la sección *g*, que contiene elementos bastante diversos, y para la cual propondremos una subdivisión, poniendo aparte, en primer lugar, las sectas que deben su existencia a la influencia del Protestantismo: en este grupo se encontrarán el Orangismo

[5] Sobre esta Masonería operativa y sobre sus rituales, se han publicado bastante pocos documentos; hemos dado nosotros en *La France Antimaçonnique* (año 27, nº 42, páginas 493-495), la traducción completa de la apertura de la Logia de primer grado.

y el Apaismo, citados por los *Cahiers Romains*, así como un buen número de las sociedades secretas americanas que estudiamos, desde hace ya largo tiempo, en *La France Antimaçonnique*, y en fin, ciertos "movimientos" religiosos como el Salutismo, el Adventismo, la "Christian Science", etc. En un segundo grupo figurarían las asociaciones que presentan un carácter más propiamente nacional o "de raza", como los Fenianos, los Hibernianos, etc.; se podría añadir el Drudismo, bien que su carácter artificial le asigne un lugar un poco aparte. Un tercer capítulo estaría reservado a las sectas de tendencias esencialmente revolucionarias: habría que mostrar las influencias respectivas del socialismo y del anarquismo en el Internacionalismo, en el Nihilismo, y en algunas organizaciones secretas obreras de Europa y de América. Hecho esto, restaría aún cierta cantidad de sectas diversas, que no entran en ninguna de esas categorías, y escapan incluso a toda clasificación.

En todo esto, hemos dejado completo de lado la última parte de la sección *g*, es decir, las "sectas secretas orientales", porque éstas no pueden remitirse al mismo cuadro que las otras, y porque sería verdaderamente difícil estudiarlas de una manera satisfactoria en un "curso popular", que debe forzosamente quedar casi incomprensible sin una preparación especial. Lo más que se puede hacer, en tales condiciones, es dedicar a esas organizaciones orientales algunas indicaciones muy sumarias, y ello en una sección totalmente aparte, estableciendo por otra parte tres grandes divisiones muy diferentes, según que se considere el mundo musulmán, o el mundo hindú, o el mundo extremo-oriental[6]. Es cierto que todas esas organizaciones, sin poder entrar en la definición precisa de "la Secta" en el sentido que hemos indicado, presentan sin embargo, con algunos elementos de ésta una suerte de paralelismo y de analogías bastante notables, procedentes sobre todo de los grandes principios generales comunes a toda iniciación; pero su estudio, desde este punto de vista, encontrará mejor su lugar en la segunda parte de la "ciencia antisectaria".

Esta segunda parte está subdividida en dos como la primera; aquí, citaremos íntegramente los *Cahiers Romains:*

"1º.- La 'observación', está hecha de intuición, de atención, de experiencia. Presupone un espíritu inteligente y atento, una buena memoria, una cultura competente sobre la materia a observar. Se nace buen observador, pero una formación racional vuelve excelente al observador nato, y lo bastante apto a aquel que no ha nacido observador. 2º.- Aplicaciones generales y particulares de esas comprobaciones a nuestra materia. Atención especial a los 'misterios' de la Secta y de las sectas, comenzando por su simbolismo (fónico, mímico, gráfico: jerga, gestos, figuras)."

Lo que importa resaltar, es primero que "la observación", tal como es aquí comprendida y definida, está lejos de limitarse a la búsqueda de "documentos" en la cual pretenden confinarse muchos antimasones de visión corta; después, que los "misterios" merecen una "atención especial", y, por "misterios", se debe entender evidentemente todo lo que tiene un alcance propiamente iniciático, y cuya expresión normal es el simbolismo en todas su formas.

Este estudio puede, según las circunstancias, estar limitado a nociones más o menos extensas, o al contrario, ser impulsado muy lejos; y aquí es el lugar de hacer intervenir lo que podríamos llamar el "simbolismo comparado", es decir, el examen de las analogías que señalábamos un poco antes. En este orden de ideas, hay dos estados de espíritu de los que importa desconfiar muy particularmente: y es, por una parte, el desdén que profesan, por ignorancia la mayor parte de los Masones actuales con respecto a sus propios símbolos, vestigios de una iniciación que es para ellos letra muerta, y, por otra parte, la seguridad plena de mala fe con la cual los ocultistas, no menos ignorantes, dan de todas las cosas las explicaciones más de fantasía y a veces las más absurdas; de donde la necesidad de una

[6] No se trata, entiéndase bien, más que de organizaciones verdaderamente orientales, y no de las que, en Oriente, son de importación europea o americana.

extrema prudencia cuando se quieren consultar los trabajos corrientes sobre el simbolismo y cuestiones conexas. Ahí más aún que en cualquier otra materia, hay que hacerse convicciones que sean el fruto de un trabajo personal, lo que es sin duda mucho más difícil, pero también mucho más seguro, que aceptar opiniones ya hechas; la comprehensión y la asimilación de esas cosas no se adquieren en un día, y piden ante todo "intuición, atención, y experiencia".

En cuanto a la tercera parte de la "ciencia antisectaria", es, también ella, susceptible de recibir tantos desarrollos como se quiera; pero nos limitaremos a reproducir las subdivisiones generales. Si ponemos aparte, por las razones que hemos dicho, los estudios que conciernen a la antigüedad y a la Edad Media (y que se podrían resumir brevemente en una especie de introducción a esta tercera parte), esas subdivisiones, en número de tres, serán las siguientes:

"1º.- Ensayos históricos sobre la Secta y sobre las sectas, desde el Renacimiento hasta nuestro tiempo, antes y después de la Revolución, hasta 1870.

2º.- Ensayos prácticos sobre los hechos sectarios y antisectarios contemporáneos (desde 1870).

3º.- Bibliografía antisectaria".

Si tal programa se cumpliera en todas sus partes, estamos persuadido que se llegaría a desprender de ahí un conjunto de nociones muy exactas sobre el "Poder Oculto" y las condiciones de su funcionamiento, y ello sin que sea necesario encerrarse en una sistematización demasiado estrecha. Esperando tal realización, deseamos que las reflexiones que preceden contribuyan, modestamente, a aportar a esas cuestiones tan complejas un poco de orden y claridad.

III. LOS ADVERSARIOS DEL SIMBOLISMO*

En la última parte de la conferencia de Émile Janvion reproducida últimamente por *La France Antimaçonnique* (año 27, n° 29, p. 345), destacamos el pasaje siguiente de una Apelación a los F. M. sindicados confederados:

" … Trabajar en la simplificación de las formas de nuestra Orden, hasta que no subsista más del ritual y del vocablo (*sic*) que lo estrictamente indispensable."

Así, para los adherentes al Grupo fraternal cuyos fines son expuestos en ese documento, el ritual, y por consiguiente, el simbolismo, debe ser reducido al mínimo estricto, es decir, sin duda, a los medios exteriores de reconocimiento, esperando que sea posible desprenderse de ellos totalmente. ¿Qué piensa de eso el H. Oswald Wirth?

Y uno de los firmantes de esta apelación es el H.·. Augustin Chaboseau, antiguo dignatario de la Orden Martinista, y autor de un *Essai sur la Philosophie Bouddhique*, publicado en 1891, que puede ser considerado como la respuesta de los ocultistas franceses a las publicaciones teosofistas concernientes al Budismo.

Pero, desde esa época, el H.·. Augustin Chaboseau ha entrado en el G.·. O.·., después en la C. G. T.; ha hecho política; incluso ha presentado su candidatura socialista al Consejo Municipal de París. Todo ello explica bien los cambios: nosotros conocemos otros ejemplos.

* [En *La France Antimaçonnique*, el 14 de agosto de 1913 (no firmado)].

IV. BERGSON Y *LA LIBRE PAROLE*[*]

El 30 de diciembre último se ha celebrado, en el *Collège* de Francia, el centenario de Claude Bernard. En esta ocasión, fueron pronunciados discursos por los Sres. Maurice Croiset, administrador del *Collège* de Francia, Henri Bergson, Dastre, Henneguy, d'Arsonval, y el H.·.Viviani.

La Libre Parole ha dado, de esta ceremonia, en su número del día siguiente, una reseña donde nos ha sorprendido leer lo que sigue:

"La clausura de la sesión ha sido el discurso del Sr. Henri Bergson. La filosofía ha tomado así el rango que merecía en la conmemoración de un gran sabio: y eso, puede decirse, es un signo de los tiempos, pues comenzamos felizmente a estar de vuelta de la miserable concepción positivista que pensó en deponer la filosofía para el provecho exclusivo de las especialidades científicas."

¡Hola! La filosofía de Bergson es, en efecto, un "signo de los tiempos", pero no en el sentido optimista en que lo entiende el redactor de *La Libre Parole*. Nuestros lectores saben ya lo que deben pensar de ello (véase "El Bergsonismo", en *La France Antimaçonnique*, año 27, n° 38, p. 450, y n°42, p. 499).

"Lo que la filosofía debe ante todo a Claude Bernard, ha dicho primero el Sr. Bergson, es la teoría del método experimental…"

Nos parece, precisamente, que el "método experimental" no puede de ningún modo, por su naturaleza misma, sacarnos de esta "miserable concepción positivista", de la cual algunos comienzan a estar "de vuelta" ahora… para dirigirse a la "filosofía de la intuición".

Tras haber citado un pasaje del discurso en cuestión, relativo a ese primer punto, el autor de la reseña continúa:

«Hablando a continuación de la "metafísica de la vida", que se ha querido en ocasiones desprender de la obra de Claude Bernard, Bergson ha mostrado que, si se puede, apoyándose sobre la distinción muy clara que el ilustre fisiólogo hacía, desde el punto de vista científico, entre la vida y la no-vida, sugerir una concepción filosófica del vitalismo, no es menos cierto que "Claude Bernard no nos ha dado, no ha querido tampoco darnos, una metafísica de la vida". No es la vida misma lo que ese sabio, tan riguroso y tan atento a no sobrepasar los límites de su saber, ha intentado definir, sino que es, mucho más modestamente y útilmente, la ciencia de la vida o biología. En fin, el filósofo ha, muy oportunamente, recordado la aversión tan fuerte manifestada por Claude Bernard contra el espíritu de sistema, tan caro a los sabios mediocres. ¡Y la sombra de Berthollet ha debido estremecerse un poco…! »

Está muy bien reducir el "espíritu de sistema" a su justo valor; pero no olvidemos, por otro lado, que el "vitalismo" es una de las "concepciones científicas y filosóficas" sobre las cuales el ocultismo se apoya más de buen grado para edificar sus propias teorías. Además, "la idea orgánica y creadora" de Claude Bernard no deja quizás de presentar algunas relaciones con la concepción masónica del "Gran Arquitecto del Universo", que se pretende, también ella, "rigurosamente científica", incluso en el sentido "positivista".

Pero lo que queremos señalar sobre todo, son esas apreciaciones con las que termina la parte de la reseña relacionada con el discurso de Bergson:

[*] [Artículo firmado Le Sphinx que apareció en *La France Antimaçonnique*, el 1 de enero de 1914.]

«Si se compara ese bello discurso con aquel que impartió Bergson, hace dos años, sobre "El Alma y el Cuerpo", donde denunciaba las peticiones de principio inherentes al materialismo, hay que agradecerle haber aportado hoy una vez más su alta autoridad y la contribución de su elevado saber a esta conclusión en adelante ya adquisición del pensamiento contemporáneo, que el materialismo no es científico. Y, sobre este punto, el cristiano que fue Claude Bernard no hubiese desaprobado su panegírico.»

No podemos dejar de señalar todavía que la "conciencia claramente cristiana" de Claude Bernard no sentía rechazo ninguno ante las peores atrocidades de la vivisección. ¿Habría que pensar, pues, que, como tantos otros, el célebre fisiólogo abandonaba un poco su "conciencia", incluso simplemente "moral", a la puerta de su laboratorio, con los "prejuicios" indignos de un sabio (es lo que se llama, en Masonería, el "despojamiento de los metales")?

Pero, dicho esto, lo que encontramos mucho más grave y absolutamente estupefaciente, son los "agradecimientos" dirigidos por el colaborador de la *Libre Parole* al señor Bergson, del que alardea el "elevado saber" y la "alta autoridad". Sería sin duda mucho más natural ver a ocultistas y teosofistas agradecer a Bergson, que tiene con ellos muchos más puntos de contacto de lo que se podría creer, por el apoyo que presta, voluntariamente o no, a algunas de sus doctrinas. Si es bueno combatir el materialismo, no por ello hay que olvidar que cierto espiritualismo o pretendido tal es aún más peligroso, en razón misma de sus apariencias seductoras. Que un periódico que se dice católico se de así a un elogio tan pomposo como exagerado de un filósofo que acaba de ser condenado por Roma, eso se pasa un poco de la raya, y no podríamos dejar hacerlo sin protestar.

Está muy bien "estigmatizar" como convienen, y como lo ha hecho el redactor de la misma reseña, la odiosa "arenga" del H.·. Viviani; pero eso no basta, y los políticos no son los únicos sobre los cuales debemos prestar una atención a veces carente de benevolencia.

Para terminar, recordaremos a nuestro colega antisemita que el Sr. Bergson, aunque "no profesando ninguna religión positiva", no deja de ser de origen judío. Ello hace la actitud de *La Libre Parole* a su respecto, todavía más incomprensible.

RESEÑAS

- Karin Stephen, *Thought and intuition*. - (Pensamiento e intuición.) -Si se examinan nuestros medios de conocimiento, hay que establecer una distinción entre la experiencia directa y el pensamiento que nos proporciona un conocimiento suplementario a propósito de esta experiencia. Este pensamiento, facultad de concebir y de razonar, no es, según Bergson, más que "un mal menor", impuesto por las limitaciones de nuestra facultad de percibir. Hablando así, Bergson muestra que se preocupa únicamente de la "existencia" y de los medios de acrecentar su conocimiento: tal es, para él, el problema que debe plantearse la filosofía, excluyendo todo lo que es pensamiento puro y ciencia pura. El trabajo del pensamiento, que siempre se esfuerza por pasar de la experiencia particular a la ley general, se haría a expensas de la experiencia misma, que tendría por efecto fragmentar y deformar. La experiencia, en lugar de extenderse, se limitaría intelectualizándose: nosotros no miraríamos más que lo que interesa a la acción sobre las cosas, y desdeñaríamos todo el resto; y la misma acción limitativa se aplicaría a la memoria tanto como a la percepción presente. Lo que Bergson reprocha a nuestra experiencia "clasificada", no es su diferencia de contenido con la experiencia primitiva, pues la adjunción de la memoria no ha podido sino enriquecerla; es su diferencia de forma, su división en cosas distintas, poseyendo en común ciertas cualidades. El nuevo método de la filosofía debe pues consistir en retornar a la percepción misma, y eso por la intuición, que no es una facultad especial, sino más bien el acto mental que combina el pasado y el presente para formar la experiencia. Sobre esta intuición reposa originariamente, por otra parte, no solamente nuestra experiencia, sino también todo nuestro conocimiento a propósito de ésta. Este conocimiento, con el proceso de abstracción que implica, reacciona después sobre nuestra experiencia hasta el punto de no dejarnos ya percibir la realidad más que a través de los símbolos, de manera que nosotros imponemos a la experiencia misma la forma que no pertenece sino a los símbolos empleados por el pensamiento. Lo que Bergson demanda pues, es que la experiencia que debe servir de punto de partida a la filosofía sea tan plena y tan inmediata como la experiencia puede serlo.

Hay ahí un esfuerzo interesante para aclarar y precisar el sentido de la intuición bergsoniana y la manera como hay que considerar sus relaciones con el pensamiento o la inteligencia. Solamente que, con una filosofía de la naturaleza como aquella de que se trata, ¿no ha lugar a temer que, cuanto más se intenta precisarla, más se arriesga deformarla intelectualizándola?

- F. C. Bartlett, *The development of criticism*. - (El desarrollo del criticismo.) –Hay que distinguir, en el desarrollo psicológico de la crítica, varios grados sucesivos, que son, la simple apreciación, la crítica convencional y la crítica racional. La influencia del sentimiento es predominante al comienzo, pero el análisis y la reflexión permiten luego establecer unas leyes generales y unos principios directores que conducen a la crítica racional, liberada de la determinación inmediata por el sentimiento. Hay que considerar todavía otro tipo de crítica, que puede denominarse intuitiva, y en la cual el juicio aparece como el resultado de un determinado carácter del objeto que escapa al análisis, así como de la relación que existe entre el objeto y la persona que emite a su respecto el juicio apreciativo.

- G. E. Moore, *The conception of reality*. - (La concepción de la realidad). –Se trata de la discusión de una contradicción, al menos aparente, destacada en la obra de M. Bradley titulada *Appearance and Reality*, donde se dice, por una parte, que el tiempo es una apariencia, que "no tiene realidad" o "no pertenece a la realidad", y, por otra parte, que las apariencias, como tales, "son hechos", que ellas "son" o "existen". ¿Hace falta, para resolver esta contradicción, admitir una distinción entre "existencia" o "realidad", y, en ese caso, en qué sentido deberá entenderse la "realidad"? Si M. Bradley lo entiende en el sentido habitual, no puede escapar a la contradicción; pero, si no se ha percatado de ello, eso sin

duda se debe a que, para él, el hecho de pensar en una cosa basta para que esta cosa exista, sin que no obstante se la pueda declarar real por ello mismo. Moore no es de esta opinión, aunque confiesa no darse cuenta claramente de lo que puede ser el pensamiento de una cosa inexistente; por otro lado, intenta mostrar que la realidad, en el sentido ordinario de la palabra, no constituye una excepción propiamente hablando. Una discusión como esa probaría una vez más, si es que hiciera falta, que los filósofos tendrían la mayor ventaja en precisar ante todo el significado que pretenden atribuir a los términos que emplean.

- C. F. d'Arcy, *The theory of a limited Deity*. - (La teoría de una Deidad limitada.) –Se trata de un examen crítico de algunas teorías recientes, en particular de la de William James. Los que han emitido semejantes concepciones lo han hecho, en su mayor parte, porque han pensado que la existencia del mal era incompatible con la doctrina de un Dios todopoderoso. El Dr. d'Arcy comienza por exponer la evolución histórica de las concepciones religiosas, que habrían pasado sucesivamente por las fases, animista, politeísta y monoteísta. Esta evolución continua hoy todavía; pero ¿debe ir en el sentido de una doctrina como la de un Dios limitado? El autor piensa que tal doctrina es mucho menos lógica que el politeísmo, al cual parece aproximarse en ciertos aspectos; por otra parte, los argumentos que James quiere sacar de la "experiencia religiosa" y del estudio de algunos fenómenos psíquicos no prueban realmente nada en su favor. El desarrollo histórico siempre ha sido elevando la idea de Dios, y no degradándola; la conclusión será pues por una concepción de un Dios que sea a la vez personal y "supra-personal".

Es cierto que son las preocupaciones morales las que predominan en James y en muchos otros pensadores contemporáneos. Cuando el Dr. d'Arcy dice que damos más importancia ahora a la bondad de Dios que a su sabiduría o a su potencia, tal vez comete el error de generalizar demasiado; pero no es menos cierto que la tendencia de algunas formas religiosas a degenerar en "moralismo" es un hecho, que sería interesante estudiar como tal. Solamente que la confusión del punto de vista moral con el punto de vista metafísico no es la única fuente de las concepciones de una Deidad limitada: en Renouvier, por ejemplo, del cual no se trata en el presente estudio, es algo muy distinto; los "finitistas" de este tipo, habiendo argumentado muy justamente contra el pretendido infinito matemático, creen haber arruinado por ello mismo la idea del infinito metafísico, del cual muestran así que ignoran la verdadera naturaleza. Sea como fuere, parece que, en todos los casos, había siempre una confusión básica; y, por otra parte, estamos de acuerdo con el Dr. d'Arcy cuando piensa que el politeísmo debería ser el lógico desarrollo de semejantes concepciones. Añadamos que la idea de una Deidad limitada es siempre la de un ser particular, y que la existencia de tales seres no es más que una cuestión de hecho, sin relación ninguna con los problemas que pueden plantearse con respecto a los principios metafísicos. En fin, en cuanto a la conclusión del Dr. d'Arcy, el sentido en el que quiere que los términos teológicos sean entendidos no es otra cosa que lo que la filosofía escolástica llama el "sentido analógico", y la concepción que él indica al final no es más que un esbozo parcial de lo que ha sido desarrollado por completo por algunas de las más antiguas doctrinas del Oriente: ¡curiosos descubrimientos para un partidario de la evolución "progresiva" de las ideas religiosas!

- J. B. Baillie, *Anthropomorphism and Truth*. - (Antropomorfismo y Verdad.) –Hay dos maneras opuestas e inconciliables de concebir la verdad: para unos, es independiente del espíritu y se impone a él; para otros, por el contrario, le está subordinada y no es más que un instrumento para la realización de sus intereses prácticos. Unos y otros parecen olvidar, por una parte, que el espíritu individual no está nunca completamente desarrollado, y, por otra parte, que la realidad de la individualidad indivisible reside a la vez tras los procesos de la acción práctica y los de la actividad intelectual. Todas las funciones del espíritu individual, intelectuales u otras, deben ser consideradas como medios de cumplimiento de su propio tipo de existencia, no siendo cada función por lo demás sino una actividad especializada del entero espíritu. La vida humana, en particular, es un arreglo consciente del mundo según un punto de vista específicamente humano, y eso es lo que el autor entiende por

"antropomorfismo". Esta concepción no es desarrollada aquí más que en lo que concierne al conocimiento científico; pero no es quizá sobre ese terreno, piense lo que piense Baillie, donde un "relativismo" encuentra las más graves dificultades.

- J. W. Scott, *Realism and politics*. - (Realismo y política.) –El realismo, en el sentido que aquí es entendido, se opone al idealismo, no considerando las cosas como "mentales", sino considerándolas como "no-construidas", es decir, dedicando todos sus esfuerzos a mantener el "dato" intacto. Dado esto, el autor se propone mostrar que hay realismo en la doctrina de Bergson, que ésta se aproxima por este lado a la de B. Russell, y que ese realismo es para las dos el punto de contacto con las concepciones básicas de algunos movimientos sociales, tales como el nuevo socialismo y el sindicalismo revolucionario.

- F. C. S. Schiller, *Omnipotence*. -(La Omnipotencia) –Tenemos aquí una discusión del estudio del Dr. d'Arcy, que hemos reseñado antes. El autor se afana primero en analizar el problema de "Dios", es decir, de distinguir las diferentes cuestiones que implica, después en mostrar que los argumentos del Dr. d'Arcy contra la concepción de un Dios limitado no son concluyentes, y finalmente intenta dejar establecido que la idea de un Dios todopoderoso tiene menos "valor" espiritual y religioso que la de un Dios finito. En esta última parte, el punto de vista "pragmatista" de Schiller aparece con claridad; él quiere también mostrar que la noción de omnipotencia divina tiene por origen psicológico la necesidad de seguridad que, en otro dominio, da nacimiento igualmente a la noción de la "validez" lógica.

Nos parece que hay en todo esto muchas confusiones: así, la concepción de "Dios" es presentada como una respuesta, entre otras igualmente posibles, a una serie determinada de cuestiones; pero eso ¿no presupone que se trata de una concepción única y determinada? Una de las cuestiones a las cuales debe responder es aquella cuyas diversas soluciones están representadas por el monismo, el dualismo y el pluralismo; y, para Schiller, esta cuestión concierne a la realidad considerada en su aspecto "cuantitativo", como si la noción de la unidad aritmética y la de aquello que analógicamente se llama la unidad metafísica no fueran más que una sola y misma noción. Por otra parte, las preocupaciones de orden moral tienen aquí un papel considerable: hace falta, por ejemplo, que la distinción del bien y del mal exista para Dios como para el hombre. Discusiones como ésta nacen sobre todo de cuestiones mal planteadas, y de la mezcla de varios puntos de vista radicalmente diferentes; la posición clásica del problema de la "existencia de Dios", los términos mismos de ese problema, implican confusiones múltiples, en medio de las cuales se debatirá vanamente en tanto no se comience por determinar cómo deben ser las relaciones de la metafísica con la teología y las de ambas con la ciencia.

- Arthur Robinson, *Behaviour as a psychological concept*. -(La actitud como concepto psicológico) –No intentamos traducir "*behaviour*" por "actitud" sino a falta de encontrar un término mejor en francés: es la manera como un ser viviente se comporta y reacciona con respecto al medio; es en suma, una forma más complicada de la acción refleja. Se ha intentado transponer esta concepción al dominio de la psicología, de donde lo que se denomina "*behaviourism*", que por lo demás presenta varias formas y varios grados: para algunos, la noción de que se trata, no es en psicología más que un punto de partida; para otros, constituye todo su objeto y debe sustituir completamente a la noción misma de consciencia. Robinson hace la crítica de esas teorías, y muestra que confunden pura y simplemente la psicología con la fisiología, eliminando lo que constituye sus elementos verdaderamente característicos: la psicología no puede ser más que el estudio del organismo consciente en tanto que consciente.

- H. J. W. Hetherington, *The conception of a unitary social order*. - (La concepción de un orden social unitario.) –El rasgo más característico de la reciente filosofía social es la crítica de la autoridad del Estado, y el deseo de sustituir el control unitario de la vida social por el Estado por un control de los diferentes intereses por las instituciones que les corresponden respectivamente. El Estado es concebido como hostil a la libertad de los individuos y a la de

todas las otras agrupaciones sociales, y ello de dos maneras: los unos le reprochan su carácter rígido y mecánico; los otros, su intrusión en dominios que no procederían de su competencia natural. Para estos últimos, el Estado no es más que una institución particular entre otras instituciones "funcionales", de las que cada una debe ser igualmente soberana en su propio dominio. El autor busca mostrar que todas esas críticas, en oposición con las teorías tradicionales, tienden a eliminar la concepción de la "obligación", esencial a toda explicación racional de la organización social.

- Albert A. Cock, *The ontological argument for the existence of God*. - (El argumento ontológico para la existencia de Dios.) –El argumento ontológico, tal como ha sido formulado por San Anselmo, es presentado erróneamente como implicando la adición de la existencia como un predicado, mientras que es una demostración de la invalidez de su sustracción. La mayor parte de las críticas que le han sido hechas insisten en realidad sobre la definición de Dios; y no hay que perder de vista que el argumento concierne exclusivamente *id quo nihil majus cogitari potest*. Cock muestra en particular que la crítica hecha por Kant es ilegítima, porque la posición misma de Kant, limitando el conocimiento humano "a lo dado, subsumido por nosotros bajo las formas del espacio y del tiempo", le prohíbe el único terreno sobre el cual puede válidamente discutirse el argumento ontológico: nada puede haber en común entre la teoría kantiana del conocimiento y la definición de Dios que está en cuestión.

Si nosotros somos bastante de la opinión de Cock sobre este punto, lo somos menos cuando dice que lo que hace parecer el argumento poco satisfactorio, es su carácter puramente intelectual. Por el contrario, pensamos que debe ser tal para poder pretender un alcance metafísico verdadero, pero que su mayor defecto (sin hablar del equívoco de la palabra "existencia") consiste en lo que es una transposición defectuosa de una verdad metafísica en términos teológicos: partidarios y adversarios del argumento nos dan la impresión casi siempre de discutir sobre la posibilidad de aplicar a un "ser" lo que sólo es cierto para el "Ser".

- J. S. Haldane, D'Arcy, W. Thompson, P. Chalmers Mitchell and L. T. Hobhouse, *Are physical, biological and psychological categories irreductible*? -(Las categorías físicas, biológicas y psicológicas, ¿son irreductibles?) –El tema de esta discusión es la cuestión de saber si las "categorías" o concepciones generales empleadas de ordinario para interpretar los fenómenos físicos, biológicos y psicológicos son esencialmente diferentes e inconciliables entre sí. Haldane sostiene su irreductibilidad, y, por tanto, la insuficiencia de una explicación mecanicista para los fenómenos vitales: se afana en demostrar que la idea de un mecanismo actuando constantemente y reproduciendo su propia estructura es contradictoria. Por otro lado, incluso para los fenómenos físicos, la hipótesis mecanicista no es verdaderamente explicativa; sirviéndonos de ella empleamos concepciones simplificadas, esquematizadas en cierto modo, cómodas por ello mismo, y legítimas en ciertos límites. Cuando intentamos aplicar esas concepciones a los fenómenos biológicos y psicológicos, el error aparece; hace falta por tanto recurrir a otras concepciones, susceptibles de aplicarse a otra gran clase de fenómenos. Igualmente, las concepciones biológicas, que todavía están relativamente simplificadas, no pueden, sin error grosero, ser aplicadas a los fenómenos psicológicos. En una palabra, se trata de interpretaciones más o menos parciales e incompletas, cuya insuficiencia se revela sucesivamente con relación a tal o cual tipo de fenómenos.

Dejando de lado la cuestión de los fenómenos psicológicos, W. Thompson defiende el mecanicismo, si no como explicación total de la vida, al menos como explicación del detalle de los fenómenos biológicos. Tras haber desarrollado las razones de su confianza en el mecanicismo, incluso allá donde puede parecer actualmente insuficiente, él precisa que el sentido en que lo entiende no implica de ningún modo el materialismo, y no excluye incluso cierto punto de vista teleológico; mecanicismo y finalismo son dos vías diferentes, pero que pueden llegar a reunirse en la cumbre.

Mitchell cree en la insuficiencia del mecanicismo, pero no saca de ello las mismas conclusiones que Haldane. Para él, las categorías de la física y de la biología, haciéndose

cada vez menos mecánicas, se aproximan a las de la psicología; la tendencia de la ciencia es hacia una síntesis de las categorías, y la observación, tal vez más que el pensamiento, permite admitir la posibilidad de esta síntesis, donde la materia, la vida y el espíritu serían considerados como aspectos diferentes de una misma realidad.

Hobhouse se esfuerza primero en definir tres tipos de actividad, mecánica, orgánica y teleológica, después a mostrar que el segundo puede reducirse a un caso particular del primero o del tercero, mientras que éstos restan como categorías esencialmente irreductibles. Ahora bien, si una parte de la actividad de los organismos vivientes es mecánica, otra parte parece presentar un carácter teleológico; y esto se explica si se considera al ser viviente como "un todo psico-físico", cuerpo y alma no siendo entidades separadas, sino solamente aspectos distintos y quizás incompletos de un ser real único.

- Dorothy Wrinch, *On the summation of pleasures*. - (Sobre la suma de los placeres.) –El valor de un conjunto de varios placeres no puede ser considerado como igual a la suma de esos diversos placeres tomados aparte; hay que añadir a esta suma la influencia, positiva o negativa, de cada uno de esos placeres sobre los demás. Esto, según el autor, no supone que el placer sea cuantitativo, sino solamente que los placeres pueden ser compuestos en un orden que implica entre ellos una serie de desigualdades. Es cierto que se escapa así a las dificultades que plantearía una definición de la igualdad de dos placeres, pero se puede preguntar si una adición llevada sobre cosa distinta a las cantidades es susceptible de un significado bien definido. Por otra parte, una teoría de ese tipo, ¿no recuerda un poco demasiado la demasiado famosa "aritmética de los placeres" de Bentham, con todo lo que tenía de arbitrario y de inconsistente?

- Arthur Lynch, *Association* *(Asociación)*. – Si se considera la asociación de los elementos de todo orden que constituyen un ser y las reacciones de esos elementos los unos sobre los otros, se puede enunciar el principio siguiente: dado un sistema, tal como un ser humano, por ejemplo, compuesto de ciertos elementos físicos y mentales, y dado también el poder de interpretar las reacciones de las fuerzas físicas y mentales en el interior del sistema, se podrán determinar los movimientos de ese sistema en un medio dado. Esta posibilidad es evidentemente teórica, pero no es menos susceptible de abrir un camino interesante para algunas investigaciones psicológicas: así, la consideración del "factor personal" en una actividad de un orden cualquiera permite considerar la solución de problemas tales como la determinación del carácter y del temperamento de un autor según un metódico examen de sus obras.

- Hastings Rashdall, J.-H. Muirhead, F.-C.-S. Schiller and C.-F. d'Arcy, *Can individual minds be included in the mind of God*? - (¿Los espíritus individuales pueden ser incluidos en el espíritu de Dios?)

I. - Contra Bradley y Bosanquet, H. Rashdall sostiene la tesis negativa, porque, dice él, una consciencia no puede de ningún modo formar parte de otra consciencia. Se ve ahí que plantea la cuestión sobre un terreno que es más bien psicológico; él lo declara expresamente, y además la metafísica ¿no está prohibida a cualquiera que confiese, como él, no poder situarse fuera del tiempo? Hace una distinción entre el Absoluto, que puede incluir todos los espíritus, pero del cual parece desinteresarse porque no es una "consciencia", y Dios, que, como "espíritu" (*mind*) o "consciencia", no puede incluir otros espíritus. Se podría incluso estar tentado a pensar que ese Dios debe ser limitado, puesto que "Dios y el hombre son dos espíritus que forman parte de un mismo universo". En cuanto a la diferencia que conviene hacer entre "identidad de existencia" e "identidad de contenido", habría mucho que decir, pero no podemos aquí abordar esta cuestión.

II. – El Sr. Muirhead no piensa que la concepción del Absoluto como comprendiéndolo todo entrañe la imposibilidad de que este Absoluto sea "espíritu" en un determinado sentido, y considera una "inclusión" que, sin suprimir la existencia separada, se fundaría esencialmente sobre una identidad de "intención" (*purpose*), dando una dirección común a las acciones particulares que pertenecen a los individuos.

III. - Para Schiller, hay quizás una contradicción entre la existencia distinta de los espíritus individuales y su inclusión en Dios, y una contradicción de ese tipo podría provenir de que las concepciones religiosas tienen una fuente psicológica que es más sentimental que intelectual; pero, sin embargo, se comprueban experimentalmente ejemplos de una especie de inclusión de un espíritu en otro, sea en los casos anormales de "disociación de la personalidad", sea incluso en las relaciones normales entre la consciencia en el estado de vigilia y la consciencia en el estado de sueño. Solamente que esas analogías no sugieren ninguna explicación, y, por lo referente a la unidad de intención que considera Muirhead, Schiller objeta que una intención supone una limitación que no podría aplicarse a las operaciones de un espíritu universal.

IV. - Según d'Arcy, es necesario, entre los diferentes sentidos de la palabra "inclusión", partir de aquel en el cual puede decirse que nuestra experiencia incluye todos nuestros objetos. Igual que cada espíritu es el principio de unidad de su propia existencia, debe asimismo haber, analógicamente, un principio supremo de unidad que sobrepase las oposiciones entre las existencias individuales y produzca la unificación final; y, en los dos casos, la unificación asegura a cada uno de los elementos que comprende, la conservación de su propia naturaleza particular. Para que sea así, es por otra parte insuficiente concebir a Dios como "personal"; hace falta que sea "personal y algo más". Eso es mucho más verdaderamente metafísico que todo lo que se había dicho hasta ahí en esta discusión, y también, piense lo que piense el autor mismo, que las diversas conversaciones a las cuales se libra seguidamente, y que hacen intervenir la cuestión de una visión "espiritual" o "material" de la realidad.

- G. Dawes Hicks, G.-E. Moore, Beatrice Edgell and C.-D. Broad, *Is there "Knowledge by acquaintance"*? –La pregunta aquí planteada es difícilmente traducible, pues no hay apenas, en español, más que la palabra "conocimiento" para traducir a la vez "Knowledge" y "acquaintance"; pero Russell distingue dos tipos de "Knowledge": uno, que él denomina "acquaintance", es una relación de dos términos de un sujeto a un solo objeto; el otro, que él llama "juicio", es una relación múltiple de un sujeto a varios objetos. La cuestión es por tanto saber si esta distinción está fundada; el conocimiento por "acquaintance", si verdaderamente existe, estaría además exento de error, pues es solamente en el juicio donde podemos equivocarnos, todo error entrando en las relaciones de varios objetos entre sí.

I. - Para Dawes Hicks, se confunden, bajo el término de "acquaintance", dos tipos diferentes de relaciones: la relación de un sujeto a un objeto, y la relación de ese sujeto con su consciencia de un objeto; ahora bien, solamente la segunda es la "directa", carácter que atribuye Russell a la "acquaintance". Respondiendo negativamente a la cuestión, Hicks pretende pues, en el fondo, negar al conocimiento sensible el carácter "intuitivo"; y, para ello, insiste sobre la dificultad de trazar un límite definido entre la "acquaintance" y el juicio, sobre todo en el caso de las relaciones y de las cualidades sensibles consideradas abstractamente: si todo acto de conocimiento implica distinción y comparación, es inseparable de cualquier juicio. En cuanto a la oposición que quiere establecerse entre el conocimiento de las "cosas" y el de las "verdades", si un objeto de los sentidos no puede denominarse propiamente verdadero o falso, la manera como un objeto aparece, puede serlo, y en el mismo sentido que lo son las proposiciones.

II. – El Sr. Moore mantiene que lo que Russell quiere decir con "acquaintance" es un hecho cuya existencia es incontestable, sean cuales fueren las teorías a su respecto. La "acquaintance" es idéntica, sea con la relación del sujeto y del objeto, sea con una variedad particular de esta relación; pero es preciso admitir que no puede tener para las cualidades abstractas la misma significación que para los datos de los sentidos propiamente dichos. Lo que verdaderamente está en cuestión no es tanto la existencia del conocimiento por "acquaintance" como la teoría del Sr. Russell según la cual puede haber "acquaintance" sin juicio, en el sentido que la "acquaintance" sería lógicamente independiente del conocimiento de las verdades; y es posible en efecto que esta teoría sea falsa, no pareciendo muy concluyentes los argumentos que la apoyan.

III. – Pero, para Edgell, esta teoría equivale a la afirmación misma de la "acquaintance" en tanto que relación cognitiva; negando la teoría, ella pretende pues negar el conocimiento por "acquaintance", al que declara psicológicamente imposible, porque nada podría salir de ahí, y que considera simplemente como "un mito inventado por la epistemología".

IV. - Broad encuentra preferible dividir la cuestión: en primer lugar ¿hay "acquaintance"? Él responde afirmativamente sobre este punto, definiendo la "acquaintance" como la relación que tenemos nosotros con los datos de los sentidos anteriormente a todo acto de juicio, y que subsiste por otra parte cuando el juicio se ha producido. En segundo lugar, esta "acquaintance" ¿es un conocimiento? No lo es en el mismo sentido que el juicio verdadero, que constituye el verdadero conocimiento; puede ser denominada "cognitiva", pero ha de hacerse una distinción entre "acquaintance" y conocimiento *por* "acquaintance". Este último puede ser considerado como directo en el sentido de que no es alcanzado por inferencia, y se opone al conocimiento por "descripción"; pero no resulta de ahí que los juicios fundados sobre la "acquaintance" sean necesariamente infalibles, aunque el riesgo de error parece estar ahí en su grado más bajo.

- Ettore Galli, *Nel Regno del conoscere e del ragionare* (En el reino del conocimiento y del razonamiento). - 1 vol. in-8°, 300 págs. Fratelli Bocca, Turín, 1919. ***Alle radici della morale*** (En las raíces de la moral). -1 vol. in-8°, 415 págs., Società Editrice "Unitas", Milán, 1919.

-En la primera de las dos obras, el autor intenta relacionar el punto de vista lógico con el punto de vista psicológico, deberíamos incluso decir reducirlo a éste, mostrando que el proceso de razonamiento no hace sino reproducir y continuar el proceso formativo o genético del conocimiento. Él insiste, tal vez demasiado en exclusiva, sobre la acción "sintetizante" del pensamiento: un "esquema general" se formaría por la superposición de sensaciones sucesivas, produciendo el reforzamiento de sus elementos comunes, y no por la eliminación de sus diferencias; cuando está constituido tal esquema, el juicio consiste en hacer entrar en él un hecho nuevo. La inducción sería el modo fundamental del razonamiento, porque procede en el sentido que es el de la adquisición del conocimiento, relacionando los casos particulares con un esquema general; la deducción, por el contrario, debería fundarse sobre una inducción previa, que no haría más que reproducir en sentido inverso. La lógica, tal como se la concibe de ordinario, cometería pues el error de considerar bajo un punto de vista estático unos hechos que no se pueden explicar más que considerándolos dinámicamente, en su desarrollo psicológico, porque, siendo uno el pensamiento, las leyes no son en el fondo más que leyes psicológicas.

Esta reducción ¿está verdaderamente justificada? Sin duda, las operaciones lógicas son, en un sentido, hechos psicológicos, y pueden ser estudiadas bajo este aspecto; pero no es eso lo que se propone la lógica, que, a decir verdad, no los considera incluso de ningún modo en tanto que "hechos". La distinción y hasta la separación de los dos puntos de vista lógico y psicológico tendrá pues su razón de ser, pues dos ciencias pueden ser realmente distintas aunque estudien las mismas cosas, sólo con que las estudien desde distintos puntos de vista. Así, querer absorber la lógica en la psicología sería para nosotros suprimirla; pero es posible, después de todo, que el punto de vista mismo de la lógica aparezca como inexistente a los ojos de algunos, y sobre todo de aquellos que, como es aquí el caso, quieren hacer derivar todo conocimiento de la sola sensación y rechazan admitir algún principio de otro orden, así como distinguir la idea de la imagen. Pero ¿no es entonces un poco extraño que quieran ponerse en discusión los fundamentos mismos de la certidumbre lógica, mientras se tienen como indiscutibles ciertas teorías "evolucionistas", que sin embargo no son más que simples hipótesis?

La misma tendencia a remitirlo todo a la psicología se afirma en la segunda obra, esta vez con respecto a la moral; pero, según nosotros, está aquí mucho más justificada que en el caso anterior, pues la moral, no teniendo sino un alcance totalmente práctico, no sería nada si no tomara su base en la psicología. La tesis del autor puede brevemente resumirse en esto: la moral es una expresión de la tendencia que impulsa al hombre, como a todo ser viviente, a buscar espontáneamente las condiciones más favorables de existencia; el

sentimiento hace encontrar bueno lo que es útil o ventajoso en la vida, lo que produce el "bienestar" en todas sus formas, y de ahí es derivada, por abstracción, la noción del bien moral. Las tendencias que la moral tiene por finalidad satisfacer son, en el fondo, fuerzas biológicas que han revestido en el hombre un carácter psíquico; si se hacen intervenir además las condiciones de la vida social, considerada esencialmente como una colaboración, se podrá explicar el origen de nociones como la de derecho y la de deber. Si la moral supone que la vida tiene un valor por sí misma, es porque está en la naturaleza de la vida tender siempre a conservarse y a mejorarse; y es este apego a la vida, hecho puramente sentimental primero, el que conduce luego a postular el bien como una exigencia de la razón.

Estamos totalmente de acuerdo con el autor cuando no quiere ver en las nociones morales más que una transformación de elementos sentimentales, y hasta esos elementos no están quizá tan completamente racionalizados como él piensa: así, la concepción del "deber por el deber" ¿puede ser considerada como teniendo un carácter absolutamente lógico? Solamente que los factores que concurren en la elaboración de esas nociones son extremadamente complejos, y no creemos que sea posible dar cuenta de ellos enteramente mediante lo que podríamos llamar un "utilitarismo biológico": se llega así, sin duda, a algo que puede llamarse "bien" si se quiere, pero que no es precisamente el bien moral. Lo que no es verdaderamente explicado por esta teoría, son los caracteres particulares que constituyen propiamente el punto de vista moral; para nosotros, no solamente ese punto de vista no se comprende de ningún modo fuera de la vida social, sino que además presupone unas condiciones psicológicas mucho más especiales de lo que ordinariamente se piensa. Por otra parte, no habría que exagerar la importancia del sentimiento y de lo que de él se deriva hasta hacerlo lo esencial de la naturaleza humana; también es cierto que la inteligencia debe reducirse a bien poca cosa para quien quiere hacerla surgir por entero de la sensación.

- T.-L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique* *(El método intuitivo de Bergson. Ensayo crítico)*. -1 vol. in-8°, 226 págs. F. Alcan, París, 1918. –Esta obra comprende, en primer lugar, una exposición del intuicionismo bergsoniano; el autor debe ser felicitado por haber sabido llevar a buen término esta parte de su tarea, pues es muy difícil dar una idea clara y precisa de lo que él caracteriza muy justamente como "una doctrina huidiza al extremo, difuminando sus tesis sin tregua y atenuando sus afirmaciones, dándose como simplemente constituida por una serie de probabilidades crecientes, es decir, como capaz de mejoras y de progresos indefinidos". Incluso hay esto a señalar: que Bergson, aunque ostentando cierto desprecio teórico del análisis, está perfectamente lejos de haberse alejado de él de hecho, y que su filosofía, que tanto insiste sobre la simplicidad irreductible del acto intuitivo, se desarrolla en apreciaciones de prodigiosa complejidad. Pero no insistiremos aquí sobre la exposición de la doctrina, y señalaremos con preferencia los puntos principales de la crítica que hace después Penido, y que constituye la segunda parte de su libro: crítica a veces bastante severa, aunque esforzándose por permanecer simpático, sobre todo en el sentido de esta "simpatía adivinadora" que permite, según Bergson mismo, penetrar "en la medida de lo posible", "insertándose ahí", en el pensamiento del filósofo.

Primeramente, ¿Qué es justamente la intuición bergsoniana? Se puede ciertamente "exigir una definición de lo que, por hipótesis, es indefinible", pero puede sorprender encontrarse descripciones totalmente diferentes, y es muy discutible Bergson haya logrado, como lo afirma uno de sus discípulos, "dar a la noción de intuición un contenido rigurosamente determinado". Tras haberse aplicado a distinguir diversas intuiciones, Penido constata que cada una de ellas tomada aparte "parece coincidir perfectamente con la intuición bergsoniana", que "es, por naturaleza, vaga, difusa, diseminada; y, si se quiere ir más al fondo, se percibe que el método nuevo" se remite sobre todo a la intuición "infra-racional", que es muy simplemente "un fenómeno de imaginación creadora o dinámica", muy cercano a la invención artística. Si es así, Bergson apenas se distingue de los demás

filósofos sino en que “se abandona enteramente a su imaginación”, en lugar de controlarla por la razón.

Después, la “filosofía nueva” parece preocupada al extremo por escapar del relativismo; hace falta pues examinar si hace posible el “paso a lo objetivo”. Ahora bien, no solamente el valor atribuido a la “percepción pura” es muy arbitrario, sino también el lógico resultado de la doctrina es “una especie de monismo psicológico”, donde “la intuición no es ya conocimiento, es creación”. Se corre el riesgo pues de llegar así “al solipsismo”, y entonces “el yo alcanzándose a sí mismo alcanzaría también lo real total, pero eso sería al precio del fenomenismo más radical”; tal no es quizás la intención de Bergson, pero “encontrará algún día un Schelling para impulsar su sistema hasta los límites que comporta”. Otra objeción es sobre la manera como son consideradas las relaciones de la intuición y de la inteligencia: el método propuesto parecía deber excluir naturalmente la inteligencia de la filosofía, tras haberla “vaciado de todo contenido especulativo, por un pragmatismo radical como nunca lo hubo”; pero la actitud de Bergson ha sido “más imprevisible, luego más intuitiva”, y “no ha exasperado la oposición entre dos modos de conocimiento más que para mejor unirlos luego”. En efecto, no solamente “la filosofía prolonga y completa la ciencia”, sino que “sin el concurso de la inteligencia, la intuición es imposible, pues Bergson insiste mucho sobre la absoluta insuficiencia de una metafísica desprovista de bases científicas”, aunque no pueda saberse exactamente cómo se realiza para el “el paso de lo discursivo a lo intuitivo”; llega incluso “hasta hacer depender el valor de la intuición de su acuerdo con la ciencia”, que él considera no obstante como esencialmente simbólica y relativa. Ligada al estado actual de la ciencia, la filosofía podrá, según las épocas, conducir a “resultados inversos”; y, si es así, ¿vale la pena infligirse “contorsiones” dolorosas y contra natura? Y el autor cita ejemplos del uso que Bergson hace constantemente de la dialéctica, del análisis y del razonamiento por analogía, sin hablar de esas “comparaciones que ocupan el sitio de razones”, y de esas imágenes que llevan a preguntarse “si el maestro está seguro de comprenderse a sí mismo”. Resulta de todo ello que el bergsonismo es, en el fondo, un sistema como los demás, partiendo como ellos de “un hecho muy grande” (expresión de Bergson), que es la percepción de la duración, y que la intuición, “librada a sí misma, no parece poder servir de método filosófico, al menos en el estado actual de la humanidad”.

La vertiente negativa de la obra de Bergson, es decir, su crítica de las otras doctrinas, es mucho más clara que el lado positivo, y también más sólida, a pesar de los reparos que a ella se le puedan hacer. La crítica bergsoniana tiene el mérito de denunciar errores reales, pero ha ido demasiado lejos transformándose en “anti-intelectualismo”; “vale, no contra todo intelectualismo, sino contra cierto intelectualismo” (nosotros diríamos más bien racionalismo), y sus argumentos implican confusiones múltiples. Así, Bergson confunde siempre el concepto con la imagen; pero añadiremos que su empirismo psicológico no le permite hacer otra cosa, y que es precisamente porque es empirista por lo que habla “como nominalista absoluto”. Penido insiste muy justamente sobre la diferencia de naturaleza que existe entre la idea y la imagen, y él estima que Bergson no nos ha dado más que una “caricatura” de la inteligencia, tomándola por lo que no es sino la “imaginación estática” o reproductora. La oposición entre intuición e inteligencia se remitiría pues a la oposición entre imaginación dinámica e imaginación estática: eso es tal vez cierto de hecho, si no en principio; se podría responder a ello que Bergson, cuando habla de inteligencia, quiere hacerla sinónima de razón, pero diremos aún que él no comprende de la razón más que aquello que el empirismo puede alcanzar. Sea como fuere, la intención de Bergson nos parece sobre todo “anti-racionalista”, y Le Roy puede restar fiel a su pensamiento aunque corrigiendo su lenguaje, cuando declara que la intuición no es ni “anti-intelectual” ni incluso “extra-intelectual”, porque se da cuenta que la inteligencia no debe ser reducida a la sola razón.

Esta reflexión nos conduce a otra observación, que para nosotros es de capital importancia: Penido habla en muchas ocasiones de “intuición intelectual”, y parece incluso presentir la distinción entre el intelecto puro y la razón; pero no ha aprehendido los caracteres de la verdadera intuición intelectual o metafísica, esencialmente “supra-racional”, luego opuesta a la intuición “infra-racional” del bergsonismo. El intelectualismo verdadero

está al menos tan alejado del racionalismo como pueda estarlo el intuicionismo bergsoniano, pero exactamente en sentido inverso; si hay un intuicionismo metafísico, que es este intelectualismo, hay también un intuicionismo antimetafísico, que es el de Bergson. En efecto, mientras que la metafísica es el conocimiento de lo universal, la "nueva filosofía" pretende vincularse a lo individual, y está así, no "más allá", sino "más acá de la física" o de la ciencia racional, conocimiento de lo general; ahora, si los bergsonianos confunden lo universal con lo general, es al menos un punto sobre el cual se encontrarán de acuerdo con sus adversarios racionalistas. Por otra parte, es cierto que "el error de Bergson es, en resumen, identificar psicología y metafísica", pero esta identificación, con el antropomorfismo que entraña fatalmente, es la negación misma de la metafísica verdadera, como lo es también la concepción que sitúa toda realidad en el "devenir". Una filosofía que toma por objeto la vida y una ciencia que toma por objeto la materia son tan extrañas e indiferentes una como la otra a la metafísica; y si no hay, como pensamos nosotros, más que "pseudo-metafísica" en todos los sistemas de la filosofía moderna, el bergsonismo no es excepción.

Quizá Penido añade alguna ironía en su conclusión, donde declara que "es todavía bergsoniano, en el mejor sentido de la palabra, abandonar el bergsonismo de hecho para buscar más allá un pensamiento más sintético y que lo sobrepase"; en todo caso, sería perder el tiempo el buscar en el mismo sentido, a menos que se quiera uno limitar a hacer psicología pura y simplemente. Es cierto que toda intuición es esencialmente sintética, como la razón discursiva es esencialmente analítica; pero la metafísica es una síntesis de orden trascendente, sin relación ninguna con el inmanentismo del "*élan vital*".

Añadamos aún que Penido ha visto particularmente bien las tendencias, a la vez místicas y experimentalistas, que emparientan el bergsonismo, en el pensamiento contemporáneo, a las corrientes teosóficas y espiritistas. ¿No es incluso de temer que esas afinidades vayan acentuándose, cuando se ve a Bergson, en uno de sus más recientes escritos, encontrar que "ya sería mucho poder establecer en el terreno de la experiencia la posibilidad misma y hasta la probabilidad de la supervivencia del alma"? La cuestión, así planteada, sería, por el contrario, totalmente desdeñable a ojos de un metafísico.

- Dr Eugène Osty, *Le sens de la vie humaine* *(El sentido de la vida humana)*. -1 vol. in-16°, XII -272 págs. "La Renaissance du Livre", París, 1919. –El autor anuncia en su introducción que "no se encontrará aquí un sistema filosófico", y que "este libro tiene la finalidad de dar una especie de visión científica de nuestra vida de seres pensantes, y no perdiendo jamás el contacto con los hechos". Ésas son excelentes intenciones, pero por desgracia el espíritu "cientificista" no es el verdadero espíritu científico, y las hipótesis evolucionistas no son hechos. Los que de buena gana y con la mejor fe del mundo "liberados de los prejuicios", son a veces los que más tienen en realidad: creencia en el "progreso intelectual", en el "progreso moral", en la "civilización integral", en una palabra, en todos los ídolos del espíritu moderno, sin olvidar la "naturaleza", la "razón" y la "vida". No podemos ni soñar en discutir aquí todas esas concepciones, pero encontramos muy extraño que, desde que tales ideas entran en juego, se contente tan fácilmente con simples afirmaciones: ésos son artículos de fe… Si, en lugar de lanzarse a especulaciones aventuradas sobre las condiciones de existencia del "hombre primitivo", se limitara más modestamente a un estudio un poco profundo de la antigüedad histórica o incluso de la Edad Media, se llegaría sin duda a modificar algunas conclusiones, y, por ejemplo, se dudaría en escribir que "fue solamente en el siglo XVI de nuestra era cuando la humanidad pasó de su larga infancia intelectual a la edad de la razón". Es cierto que la intelectualidad, tal como la comprende el autor, parece consistir casi únicamente en el conocimiento y la utilización de los fenómenos naturales, lo cual es un punto de vista muy especial. La parte más curiosa es tal vez la que concierne al porvenir posible de la humanidad: se nos anuncia que una facultad psíquica nueva, calificada de "metanormal" (este neologismo y algunos otros del mismo género están bien cerca de los barbarismos), está "en vías de instalación en la especie humana". Esta facultad comprende un conjunto muy complejo de fenómenos, reunidos bajo el nombre un poco vago de "lucidez"; estamos muy lejos, por nuestra parte, de contestar la realidad de esos

fenómenos, que hay que separar siempre de las explicaciones de fantasía o incluso no razonables que se han dado de ellos; pero no pensamos que pueda verse ahí el germen de una especie de sentido suplementario del que estarían dotados los hombres futuros. Por otro lado, no vemos lo que hay ahí de verdaderamente nuevo: los hechos de que se trata eran bien conocidos desde la antigüedad; ¿por qué decir que han podido ser "ilusorios" mientras que, no lo serían ya hoy? Y es que, sin eso, la teoría de la evolución sería defectuosa… Si un libro como éste presenta interés, es sobre todo a título de documento psicológico, muy característico de la mentalidad de nuestros contemporáneos.

- Dr Joseph Devillas, *Essais systématiques* *(Ensayos sistemáticos)*.- 1 vol. in-16°, 350 págs. P. Lethielleux, París, 1920. –Bajo este título, que tal vez no es muy feliz, son reunidas unas consideraciones con frecuencia interesantes, pero cuyo defecto general es una falta de claridad bastante lamentable. Este defecto no se debe únicamente a que, como el autor lo reconoce, hay ahí notas demasiado breves, insuficientemente desarrolladas y coordinadas; es debido también, en parte, al empleo de una terminología un poco singular, que hace a veces la lectura penosa. La misma observación podría hacerse a propósito de buen número de obras filosóficas, y no podemos sino suscribir una declaración como ésta, que al menos denota la consciencia de esta imperfección: "El lenguaje filosófico tendría necesidad de un dictador fijando el sentido con precisión; muchas discusiones al margen serían evitadas, pues, si una lengua bien hecha no es la ciencia, ella contribuye a adquirirla y testimonia nociones coherentes ya adquiridas". Si el acuerdo es realizable en semejante materia, todo el mundo podría, al menos, por su propia cuenta, esforzarse por evitar toda complicación inútil y definir exactamente los términos de los que se sirve; y nosotros añadiríamos que habría también que definir los puntos de vista en los cuales se sitúa, a fin de determinar así el sentido y el alcance de cuestiones que pertenecen frecuentemente a órdenes muy diferentes. Es lo que ocurre en la obra de que se trata: entre las múltiples cuestiones en ella tratadas más o menos exhaustivamente, algunas se refieren simplemente a la filosofía científica, mientras que hay otras que, por su naturaleza, podrían vincularse con la metafísica; pero aún convendría no buscar una aproximación ilusoria entre órdenes de conocimiento que deben estar profundamente separados, para no producir confusiones En fin, para la claridad de una exposición cualquiera, conviene tal vez no querer meter demasiadas ideas en un mismo volumen.

No obstante, se erraría grandemente ateniéndose aquí a una visión de conjunto, pues hay capítulos y parágrafos que nos parecen totalmente dignos de interés. Primeramente, hay muy justas críticas de ciertas teorías, en particular del transformismo, y esas críticas no son puramente negativas: así, a propósito de esta cuestión del transformismo, el autor formula, sobre las nociones de la especie y del individuo, observaciones que sin duda necesitarían ser completadas, pero que, tal como están, parecen muy propias para provocar la reflexión. Por otra parte, sobre la libertad y el determinismo, sobre las relaciones entre lo temporal y lo intemporal, sobre la correlación de la cantidad y de la calidad, y sobre muchos otros puntos aún, hay visiones que ciertamente sobrepasan el nivel de las especulaciones filosóficas corrientes; es de desear que el autor tenga la oportunidad alguna idea de retomarlas para desarrollarlas de modo más claro y más preciso.

Lo que podría prestarse a muchas objeciones es el papel primordial que es atribuido por todas partes a las relaciones correlativas de semejanza y de diferencia; tal vez es ahí donde se hace ver lo que el pensamiento del autor tiene de propiamente "sistemático"… Hay inconvenientes también en servirse con demasiada frecuencia de términos como los de "abstracto" y de "concreto", que son muy equívocos, al menos cuando se les aparta de su acepción técnica rigurosa. En algunos pasajes, parece que esta oposición de lo abstracto y de lo concreto sea tomada como la de lo posible y lo real; eso prueba que ambos necesitarían igualmente ser precisados. Por otro lado, para nosotros, la distinción de lo posible y de lo real no es válida más que en dominios particulares, y ya no tiene significado al situarse en el punto de vista metafísico, es decir, universal; no hay que olvidar jamás que, como lo dice muy justamente el Dr. Devillas, "nuestro mundo" no es "el Universo".

Todavía debemos señalar otro orden de ideas que no es el menos interesante: es un intento de interpretación o, si se quiere, de adaptación de algunas concepciones teológicas, como las de creación y de caída, que son aplicadas de una manera muy ingeniosa a una teoría de las leyes naturales. Según esta teoría, las leyes múltiples y jerarquizadas supondrían en el medio un elemento desarmónico, y su sentido sería el de restricciones u obstáculos garantizando contra la desarmonía total; El "orden legal", relativo, debe pues ser distinguido del "Orden puro" y absoluto. A la jerarquía de las leyes, que define el mundo de la experiencia, corresponde, como expresión en el conocimiento humano, la jerarquía de las ciencias técnicas; y esta última, así considerada, da lugar a consideraciones totalmente originales y hasta imprevistas. Por otro lado, y como complemento de la misma teoría, la acción de lo sobrenatural es concebida como la introducción en el mundo de un elemento de armonización; la gracia es sobreañadida a la naturaleza, pero no le es en absoluto contraria. Hay ahí la indicación de una posible aproximación entre el punto de vista de la religión y el de la filosofía y de la ciencia; pero tal aproximación, para ser válida, debe dejar subsistir la distinción entre modos de pensamiento que, presentado quizás ciertas relaciones, no dejan de aplicarse a dominios diferentes. Haríamos por tanto algunas reservas, pues hay ideas que no pueden "racionalizarse" sin riesgo de aminorarlas y deformarlas; y eso, que es cierto para las ideas teológicas, lo es todavía más para las ideas propiamente metafísicas; pero, entiéndase bien, "supra-racional" no significa "irracional". La distinción de los puntos de vista, a la cual antes aludíamos, sería de la mayor importancia para poner orden en algunas tendencias del pensamiento actual, que pueden denominarse "tradicionalistas", y que son precisamente las que representan obras como la del Dr. Devillas.

- Jean de la Harpe, *La religion comme "conservation de la valeur" dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding* *(La religión como "conservación del valor" en sus relaciones con la filosofía general de Harald Höffding)*. Prefacio de A. Lalande. - 1 vol. in 8 °, VIII - 122 págs. G. Bridel, Lausana, y Fischbacher, París, 1920. –Confesamos que el interés por determinada "psicología religiosa", que parece hoy muy de moda, se nos escapa en gran parte: tratar la religión como un "hecho psicológico" puro y simple, es confundirla con la religiosidad, que es a la religión, entendida en su sentido propio, casi lo que la sombra es al cuerpo. Esta reflexión, por otro lado, se refiere más bien a Höffding que a J. de la Harpe, que se ha limitado a hacer de sus teorías un estudio concienzudo al máximo, comportando, por una parte, una exposición analítica, y, por otra parte, un examen genético y crítico.

Para Höffding, "la religión se reduce al principio de la conservación del valor en la realidad, se remite toda entera a la firme voluntad de mantener los valores de la vida más allá del límite en el cual la voluntad humana puede actuar a su respecto". Para poder precisar el sentido de este "axioma de la conservación del valor", hay que considerar primero los conceptos de "realidad" y de "valor" que él presupone. J. de la Harpe se ha esforzado por establecer tan claramente como es posible el encadenamiento de los diversos puntos de vista que ha encontrado en el filósofo danés, sin dejarse desanimar por la sutilidad excesiva de sus análisis, como tampoco por las dificultades de un lenguaje terriblemente complicado.

Pero la parte que, en este trabajo, nos parece más clara y más interesante, es el "estudio genético del pensamiento de Höffding", es decir, en suma su biografía intelectual, donde están muy mezcladas las principales influencias que han actuado sobre él, especialmente las de Spinoza y de Kant. Por lo referente al capítulo último, titulado "estudio crítico", el Sr. de la Harpe no discute en él, como habría podido esperarse, el fondo mismo de las ideas que acaba de exponer; se mantiene, como él mismo lo dice, en una "crítica de coherencia", en la cual contesta sobre todo a Höffding el derecho a denominarse "monista". El alcance de este reproche ha sido, además, muy atenuado de antemano por el Sr. Lalande, que ha mostrado en su prefacio cuán relativas son denominaciones como las de monismo, dualismo y pluralismo, hasta tal punto que, según que se trate de cuestiones diferentes, se podrá a veces servirse cada vez de una de ellas para caracterizar una misma doctrina: "no tienen un

sentido preciso y pleno más que si se les aplica a las diversas soluciones de problemas muy particulares, y no al conjunto de una filosofía".

- P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée* *(La filosofía comparada)*. - 1 vol. in-8° de 204 págs. F. Alcan, París, 1923. –En esta segunda obra, de un carácter menos "especial" que la anterior, Masson-Oursel presenta unas consideraciones sobre el "método comparativo" aplicado a la filosofía, único que puede, según él, darle una base "positiva". Esta noción de "positividad" parece bastante ambigua, y el sentido en que se la entiende aquí es probablemente muy diferente del que le da Auguste Comte; y no obstante se la podría definir, de modo general, como el prejuicio de atribuir a los "hechos" una importancia preponderante: "El principio fundamental de una filosofía verdaderamente positiva debe ser el firme propósito de asir en la historia, y únicamente en la historia, los hechos filosóficos". Sin embargo, se nos asegura seguidamente que "la inmanencia del dato filosófico en la historia no implica que el método positivo en filosofía se reduzca al método histórico"; la diferencia debe residir sobre todo en la intención, que es aquí "comprender mejor a medida que conocemos más"; pero ¿comprender qué? El funcionamiento del espíritu humano, sin duda, y nada más, pues no parece que se llegue nunca a plantear la cuestión de la verdad o la falsedad de las ideas en sí mismas.

El principio de la "filosofía comparada" debe ser la analogía; las consideraciones con ésta relacionadas, son por lo demás poco nuevas, pero el autor no parece conocer el uso que de ella hace la escolástica, de lo cual no hay que sorprenderse ¡cuando se le ve atribuir al cartesianismo la distinción de la esencia y de la existencia! No podemos sino aprobar el "no exagerar el valor de las clasificaciones de sistemas" y escribir cosas como ésta: "La filosofía comparada no aparece sino como una caricatura de lo que debe ser en esas clasificaciones de sistemas bajo tantos vocablos en *ismo*, puros barbarismos no solamente en cuanto a la letra, sino en cuanto al espíritu". Pero ¿él mismo se ha guardado siempre de toda comparación superficial o insuficientemente justificada? Aunque términos como los de "sofística" y de "escolástica" no sean en ismo, la extensión que se les da no es quizá menos excesiva.

La segunda parte de la obra está dedicada a algunos ejemplos de la aplicación que puede hacerse del "método comparativo". De la "cronología comparada" (de la que se tiene cuidado de advertirnos que con frecuencia sólo es aproximada), sólo diremos una cosa: y es que no nos es posible admitir apenas el "sincronismo" de las tres civilizaciones tomadas como "muestras", las de Europa, de la India y de la China; es cierto que la "crítica" occidental se cree probablemente muy amplia no reduciendo más aún la antigüedad que le place conceder a las civilizaciones orientales. El capítulo dedicado a la "lógica comparada" encierra consideraciones mucho más interesantes, pero que, a falta de espacio, no podemos ni soñar en resumir aquí. En cuanto a la "metafísica comparada", para poder hablar de ella con justicia, haría falta saber primero lo que es verdaderamente la metafísica, y no tomarla por una "improvisación ideal", ni atribuirle un origen "pragmatista", ni confundirla con el misticismo. En fin, para la "psicología comparada", estamos por completo de acuerdo con el autor en pensar que los psicólogos han cometido hasta ahora el muy grave error del no llevar sus investigaciones más que a un medio muy reducido, y al generalizar abusivamente unos resultados que sólo valen para ese medio; solamente que estamos persuadidos de que hay cosas que por su naturaleza misma escaparán siempre a la investigación psicológica, y que, sobre todo, ni el orden místico, ni el orden metafísico caerán nunca bajo su dominio.

Añadiremos que la "filosofía comparada" se nos presenta menos como una comparación de las filosofías que como una comparación filosófica de las ideas y de las doctrinas de todo tipo, filosóficas u otras, pues, por nuestra parte, rechazamos tomar como "pensamiento universal" lo que no es sino una simple modalidad del pensamiento. Sin duda, siempre se tiene el derecho de situarse en el punto de vista filosófico para considerar no importa qué cosa, que puede no tener en sí misma nada de filosófica; pero habría que saber hasta dónde esta actitud permite impulsar la comprehensión, y cuando se trata de las doctrinas de la India o de China, tenemos muchas razones para pensar que no se podría ir muy lejos. Es

cierto que eso podría en todo caso ser suficiente para mejorar la enseñanza de la filosofía, de la cual la conclusión del libro contiene una crítica muy justa en muchos aspectos; pero ¿por qué, tras haber propuesto introducir en ella “datos de historia de las religiones”, siente la necesidad de añadir enseguida que esto no arriesga “comprometer la independencia del pensamiento laico”? ¿Qué susceptibilidades o qué inquietudes despierta la sola palabra “religión” en los medios universitarios? Y, ¿podría olvidarse que la “historia de las religiones” no ha sido inventada precisamente más que para servir a fines eminentemente “laicos”, es decir, antirreligiosos?

- Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique*: *L’OEuvre d’irréligion* *(Cincuenta años de política: La Obra de irreligión)*. - Un vol. in-8° de 368 págs. Éditions Spes, París, 1925. -En el mismo momento que iba a aparecer esta obra, se festejaban los cincuenta años de periodismo de su autor; es decir, que se trata del relato de un testigo que ha podido seguir, a medida que se desarrollaban, todos los acontecimientos de los que se ha aplicado aquí a mostrar las causas y a aclarar su encadenamiento. Lo que nos presenta es una apasionante historia de las luchas religiosas que, en Francia, duran desde hace medio siglo casi sin interrupción, luchas religiosas es el término que más conviene, pues la política propiamente dicha jamás ha jugado ahí un papel esencial. Lo que domina todos los debates en el curso de este período, es lo que se llama el “anticlericalismo”, que no es en realidad más que una máscara de la irreligión pura y simple, como antaño lo confesó claramente Viviani en un discurso del cual esta cita sirve de epígrafe al libro: “Todos, nos hemos prestado a una obra de irreligión”.

Ahora bien, esta obra había sido preparada desde hacía tiempo; el estado de espíritu del que procede nada tiene de espontáneo; y por ello Tavernier comienza por dedicar un estudio a cada uno de aquellos que él llama muy justamente los “doctores”, filósofos e historiadores que fueron, directa o indirectamente, los educadores de los hombres políticos llegados al poder a partir de 1871: Auguste Comte[2], Proudhon, Renán, Taine, Michelet, Quinet, Berthelot, después los fundadores del periódico *Le Temps* (esas páginas han sido publicadas primero en esta misma revista) y de la *Revue des Deux-Mondes*[3]. Quizás algunos se sorprenderán de ver en esta lista los nombres de quienes a veces son presentados con otro aire, en razón de su oposición más o menos acentuada a las ideas revolucionarias en el terreno político; pero, desde el punto de vista religioso, su influencia no fue menos nefasta que la de los demás, y los textos citados lo establecen de manera incontestable; cualquiera que rechace subordinar la religión a la política lo juzgará ciertamente así.

Sustituir a Dios por el hombre, he ahí en dos palabras cuál es en el fondo, cuando se le desprende de los matices más o menos sutiles de los que se recubre, el pensamiento común y dominante de todos esos “doctores”; y es también eso lo que se han esforzado por realizar en la práctica, en la sociedad francesa, todos los políticos que se han inspirado en su espíritu. También el programa de las luchas antirreligiosas en donde se iba a desembocar, estaba decretado por entero desde el origen; Tavernier lo prueba con extractos de los discursos de Gambetta y por otros documentos igualmente irrefutables; y todas las habilidades del “oportunismo”, su “doble lenguaje”, su táctica de disimulo y de equívoco, no podrían impedir a esta verdad aparecer a la luz del día. Viviani ¿no ha reconocido públicamente que la neutralidad escolar “fue siempre una mentira”, que por lo demás era

[2] Nos permitiremos señalar dos ligeras inexactitudes en lo que concierne a la famosa “ley de los tres estados”: lo que Comte llama el “estado teológico” se subdivide para él en tres fases secundarias, fetichismo, politeísmo y monoteísmo, de modo que no se puede decir que “estado teológico” y “estado fetichista” sean a sus ojos equivalentes; por otra parte, el “estado metafísico”, según el extravagante sentido que da él a esta palabra, no está representado por el Catolicismo, sino por todo lo que tiene un carácter negativo y destructor, y especialmente por la Reforma y la Revolución.

[3] La lista habría podido ser aún más larga; es de lamentar que no se vea aparecer en ella a los teóricos del “evolucionismo” en todas sus formas, ni a los promotores de la sedicente “ciencia de las religiones”, a excepción de Renán, que puede a la vez vincularse con ambos grupos.

"quizás una mentira necesaria"? En efecto, ¿no hay que confundir a la opinión para llevarla gradualmente a aceptar las "reformas" que se han decidido de antemano? Y la cuestión escolar no es aquí solamente un ejemplo típico; ocupa el primer lugar en la "obra de irreligión", y ello se comprende, puesto que se trata ante todo de deformar sistemáticamente la mentalidad general, de destruir ciertas concepciones y de imponer otras, lo que no puede hacerse más que por una educación dirigida en un sentido claramente definido. También los capítulos dedicados a las etapas de la laicización, a la "neutralidad" y a la "escuela sin Dios", están entre los más importantes, y abundan en hechos precisos y significativos; ello no podría resumirse, y además, para todos los que quieran quedar plenamente edificados a este respecto, este libro tan instructivo es para leerlo todo entero.

Tras la preparación y la aplicación del programa, he aquí los resultados: "Las Ruinas", tal es el título que Tavernier da a la última parte, donde describe el estado de "un pueblo "devastado por sus propias manos", por una especie de aberración colectiva de las cuales se encontrarían pocos ejemplos en la historia. Esas ruinas son de todo tipo, desde "la gran piedad de las iglesias de Francia", según la expresión de Barrès, hasta las "ruinas morales" de las que aquí se encuentran contundentes ejemplos en los dominios más diversos: corrupción de la literatura, de la administración, destrucción de la familia y del patriotismo. Y, para coronarlo todo, tenemos el cuadro de lo que ha devenido la enseñanza superior de la Universidad desde que ahí reina como maestra la "escuela sociológica" de la cual Durkheim fue el jefe: "procediendo la sociedad de sí misma y sólo de ella y adorándose a sí misma, la sociología práctica convirtiéndose en la sociolatría organizada", ¡he ahí lo que se nos propone como logro último de esos cincuenta años de pruebas y de decepciones! Todo eso, los "liberales" no han sabido impedirlo, porque, por honradas que hayan podido ser sus intenciones, sus principios eran falsos y no diferían en el fondo de los de sus mismos adversarios, porque siempre han olvidado "que la libertad no subsiste ni se defiende por sus solas fuerzas, que tiene necesidad de la verdad, de la cual no podría liberarse sin arruinarse por entero". Citemos todavía estas líneas de la conclusión: "En 1833, Lacordaire escribía a Montalembert: '¿Sabes tú si de ese liberalismo que te complace tanto no debe salir el más espantoso despotismo?'" Veinte años más tarde, Proudhon redactó esta fórmula que, maravilla de picardía y de cinismo, merece ser conservada para la historia: "El catolicismo debe ser en este momento perseguido hasta la extinción, lo que no me impide escribir sobre mi bandera: Tolerancia". Es la increíble burla que acaba de cumplir medio siglo.

Después de todo ello, todavía subsiste para nosotros un interrogante: ese plan de conjunto, perfectamente coherente, del cual vemos la realización poco a poco en todas sus fases sucesivas, ¿quién lo ha primero establecido y querido? Los políticos, de inteligencia bastante mediocre en su mayor parte, no son manifiestamente sino simples ejecutores; pero sus inspiradores, de los representantes de la filosofía en boga bajo el segundo Imperio a los sociólogos actuales, ¿son los verdaderos autores y depositarios del plan, lo han concebido por iniciativa propia, o, por el contrario, no son ellos mismos más que instrumentos, dominados y dirigidos, quizás sin saberlo, por una voluntad oculta que se impone a ellos, y después a los demás por su mediación? No hacemos más que plantear esta cuestión, sin duda bien difícil de resolver de una manera precisa y definitiva (pues es evidente que en semejante caso no es posible apoyarse sobre ningún texto escrito y que sólo indicios de un orden más sutil pueden orientar las investigaciones), pero que, por esta misma razón, merecería ser examinada más de cerca y con la mayor atención.

- Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu* *(De la existencia de Dios)*. -De Jules Lagneau, que jamás escribió nada, pero al cual se le ha dado una reputación de filósofo extraordinario, se acaba de publicar por fin, según unos cuadernos de alumnos, un librito que se nos presenta como su "testamento filosófico"; y, leyéndolo, nos sorprendemos un poco de esta reputación. Lo que vemos ahí, es a un profesor de filosofía imbuido de kantismo, como lo estaban casi todos hace una treintena de años; él acepta la posición de Kant, en su conjunto, como algo sobre lo que no hay que volver, y busca simplemente perfeccionar la pretendida "prueba moral" de la existencia de Dios. Para ello, se apoya sobre una determinada concepción de la libertad; esta libertad, por otro lado, "es imposible al

pensamiento probarla por sí misma de otra forma que por el acto moral"; y, por éste, "Dios se realiza en nosotros", pues este acto consiste "en hacer que la ley sea verdadera queriendo que lo sea". No se trata, por otra parte, de existencia propiamente hablando, ni incluso de ser puro, sino de un "deber ser", de un "valor", de un "ideal", etc. Todo ello ¿tiene verdaderamente un sentido y prueba algo? Es curioso, sin duda, desde un punto de vista psicológico, como manifestación de un determinado estado de espíritu; es interesante también, para nosotros, en que muestra una vez más la impotencia a la cual la filosofía moderna, negadora de la metafísica verdadera, se condena por la manera misma como plantea las cuestiones; pero ¡qué triste es pensar que se llegue tan fácilmente, en nuestra época, a tomar por la expresión de un pensamiento superior y profundo lo que no es más que un simple verbalismo sentimental!

- Giovanni Gentile, *L'Esprit, acte pur* *(El Espíritu, acto puro),* traducido del italiano por Mlle A. Lion. -Esta obra representa otra tendencia de la filosofía contemporánea, tendencia surgida bastante directamente de Hegel, aunque el autor pretende corregir y reformar la concepción de éste. Lo real, para Hegel, es el pensamiento; para Gentile, es "el pensar" (el acto); el matiz puede parecer bastante sutil, y sin embargo se le atribuye una importancia capital. "El pensar es actividad, y el pensamiento es el producto de esta actividad; la actividad deviene, el efecto es". Se trata pues, esencialmente, de una filosofía del devenir: "El espíritu no es ni un ser ni una substancia, sino un proceso constructivo, un desarrollo, un continuo devenir". Luego apenas hace falta decir que el "acto puro" del que se trata, nada tiene en común con el de Aristóteles. Este idealismo "actualista" nos parece por lo demás sobre todo como un extraño abuso de la dialéctica; citemos al menos un ejemplo típico de ello: "El pensamiento es inconcebible en tanto que pensamiento, y no es pensamiento precisamente sino porque impensable…Y con todo, lo impensable, por el hecho mismo de ser impensable, es pensamiento, pues su impensabilidad es un pensar. No es en sí, fuera de la esfera de nuestro pensar, como es impensable. Somos nosotros, quienes lo pensamos como impensable". –Se comprenderá fácilmente que este libro sea de lectura bastante difícil, y todavía hay que añadir que la traducción es con demasiada frecuencia incorrecta; así, se encuentran incluso muchas palabras, que por estar calcadas demasiado exactamente de las formas italianas, son en francés, no solamente neologismos inútiles, sino puros barbarismos: "naturalistique", "objectivisé", "psychicité", "prévédibilité", "intellectualistiquement ", y otras más aún.

- Paul Choisnard, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres* *(Santo Tomás de Aquino y la influencia de los astros)*. -Es incontestable que Santo Tomás de Aquino está "de moda", quizá su doctrina jamás ha sido objeto de tantos trabajos de todo tipo; no obstante, hay vertientes de esta doctrina que parecen querer dejarse voluntariamente en la sombra. Algunos tomistas actuales, que protestan contra la apelación de "neo-tomistas" y que se creen muy "antimodernos" [*], tienen sin embargo en realidad, el espíritu demasiado moderno aún para comprender la cosmología de Santo Tomás, e incluso para simplemente ver la diferencia que existe entre los puntos de vista de la física de la antigüedad y de la Edad Media y el de la actual, diferencia tal que no ha lugar a considerar entre ellas ni oposición ni conciliación. Con mayor razón esos mismos tomistas no quieren oír hablar de cosas tales como la astrología y deben quedarse bastante perplejos al comprobar que Santo Tomás ha afirmado muy explícitamente la realidad de las influencias de los astros. Con todo, la presente obra, muy lejos de repetir ninguna otra, viene a colmar una importante laguna. El autor ha agrupado bajo un número determinado de títulos los principales pasajes de la *Suma Teológica* que se relacionan con esta cuestión; y, en cada capítulo, ha hecho seguir la reproducción de los textos por comentarios que, en conjunto, nos parecen perfectamente justos. Habría solamente que formular reservas sobre lo que hay también aquí de demasiado moderno en algunas interpretaciones; nos referimos a la tendencia que tiene el

[*] El neo-tomista Jacques Maritain, que fuera embajador de la República Francesa en el Vaticano, publicó en 1922 una obra titulada *Antimoderne*. Nota del T.

Sr. Choisnard a relacionar su propia concepción de la astrología con la de santo Tomás o la de Ptolomeo. Ahora bien, la concepción de la "astrología científica" como fundada principalmente sobre las "estadísticas" y las "probabilidades", de manera que se constituya una "ciencia experimental" en el sentido en que se entiende hoy, está ciertamente muy alejada de la astrología antigua, que reposaba sobre bases muy distintas; y, si esta astrología nueva es una tentativa para enlazar con la de los antiguos, toma para llegar a eso una senda muy desviada. Por otra parte, no pensamos que el sentido verdadero de la noción de causalidad sea el que indica Choisnard, donde reencontramos la confusión entre "causa" y "condición" que es, de ordinario, la de cierto empirismo. A pesar de eso, un trabajo así es muy útil, pues puede contribuir a corregir la estrechez de las interpretaciones corrientes del tomismo y hay en él un esfuerzo tanto más meritorio cuanto que se enfrenta a muchos prejuicios.

-Georges Dwelshauvers, *Les Mécanismes subconscients* *(Los Mecanismos subconscientes)*. -Este pequeño volumen puede dar una idea de lo que es actualmente la psicología de laboratorio; sobre el valor de los resultados a los cuales conducen tan pacientes y minuciosas investigaciones, las opiniones pueden diferir, y, por nuestra parte, estaríamos tentados a hacer al respecto muchas reservas. Sea como fuere, he aquí cómo define el autor la cuestión que ha considerado más especialmente: "Las experiencias sobre las cuales se funda nuestro estudio han versado principalmente sobre la imagen y sobre el movimiento en sus relaciones con la acción consciente de su finalidad, es decir, por una parte con la atención y el razonamiento, por otra parte, con la inervación voluntaria". Es de señalar que Dwelshauvers se muestra claramente adversario del freudismo, al que no nombra, pero al cual hace una alusión bastante nítida en estas líneas cuya severidad no nos parece excesiva: "Cuando por distracción o por fatiga me confundo de puerta o escribo una palabra por otra, sería fantasear el interpretar este error como indicio de tendencias inconscientes que me impulsarían a actuar sin yo saberlo. Ése tipo de psicología me parece que responde a la misma mentalidad que la de las misteriosas gentes que consultan las tiradas de cartas para conocer su 'porvenir'".

- Monseigneur C.-W. Leadbeater, évêque régional de l'Église Catholique Libérale pour l'Australie, *La Science des Sacrements* *(La Ciencia de los Sacramentos)*; traducido del inglés. –El título no debe ilusionar: no se trata de un libro católico, sino de un libro teosofista y la así llamada "Iglesia Católica Liberal" no es sino una de las organizaciones destinadas a preparar la venida del nuevo Mesías que se anuncia desde hace algunos años. Como todas las obras del mismo autor, ésta está hecha por entero con afirmaciones basadas sobre el ejercicio de una facultad de "clarividencia" de las más sospechosas; es ése un bastante curioso ejemplo de ciertas extravagancias pseudo-místicas que por desgracia tienen algún éxito en nuestra época.

- E. Francis Udny, prêtre de l'Église Catholique Libérale, *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des douze Saints* *(El Cristianismo primitivo en el Evangelio de los Doce Santos)*; traducido del inglés. –Habíamos supuesto al principio que, en este pequeño volumen, de la misma procedencia que el anterior, debía tratarse de alguno de los numerosos Evangelios apócrifos; pero no hemos tardado en darnos cuenta de que no era sino una simple mistificación. Ese pretendido *Evangelio de los Doce Santos*, conservado en un monasterio del Tíbet, transmitido después "mentalmente" a un sacerdote anglicano, y destinado a introducir en el Cristianismo (pretendiendo que antaño se las hizo desaparecer de los Evangelios canónicos) la idea de la reencarnación y las enseñanzas vegetariana y antialcohólica tan caras a los teosofistas. La superchería es un poco grosera; y lo mejor de todo es que se nos hace entrever la próxima actualización de una "Biblia nueva y mejor", ¡sin duda arreglada por completo de la misma manera!

- R. Schwaller de Lubicz, *L'Appel du Feu* *(La Llamada del Fuego)*. -René Schwaller, teosofista disidente, que fue uno de los jefes del efímero grupo de los "Vigilantes", ha

reunido en este libro, bajo una forma que quiere ser poética, pero que a veces es poco correcta o ininteligible, unas consideraciones tocantes a temas bastante diversos: el lenguaje, la sociedad, la religión, la ciencia, la vida. Hay ahí algunos vislumbres entre mucho fárrago grandilocuente; una de las ideas dominantes del autor parece ser la de la inminencia del "fin del mundo"; por lo demás no es el único en anunciarlo; pero sería bueno explicar, más claramente de como lo hace, en qué sentido conviene entenderlo exactamente.

- Jean Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle, extraits et notices. - III. Le problème moral* *(Filósofos y sabios franceses del siglo XIX, extractos y noticias)*. -La presentación de los textos aquí reunidos parece haber sido fuertemente influida por la idea del predominio de las teorías de la escuela sociológica de Durkheim, lo que nos ha sorprendido un poco por parte del Sr. Baruzi. Sin duda, la existencia de esas teorías es un hecho a tener en cuenta, al menos históricamente; pero, junto a ellas, hay igualmente otras tendencias bastante diferentes e incluso opuestas; ¿por qué dar la impresión de que éstas no tienen sino una menor importancia, que existen, por así decir, sólo en función de lo que llamaríamos de buen grado el "sociologismo"? La perspectiva de conjunto puede así quedar falseada, y por ello nos es difícil considerar este volumen como un cuadro totalmente fiel de las concepciones morales actualmente en vigor en la Universidad francesa.

- Phusis*, Près du Secret de la Vie, Essai de Morphologie universelle* *(Cerca del Secreto de la Vida. Ensayo de Morfología universal)*. –Este pequeño volumen, que ha de ser el primero de una nueva "Biblioteca científica de perfeccionamiento humano", es un ejemplo típico de esas producciones autodidactas, de las que hay muchas en nuestra época, que, habiendo acumulado nociones de todo tipo y habiéndolas combinado según su imaginación, se persuaden de haber llegado a prodigiosos descubrimientos, y de que su "ciencia" está destinada a asegurar la felicidad de la humanidad. ¡Qué de esfuerzos gastados en pura pérdida de una actividad que habría encontrado mucho mejor empleo en más modestas necesidades, pero de una utilidad no menos incontestable! Tal es, sin duda, uno de los "beneficios" tan alabados de la "instrucción obligatoria".

- Emile Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes (De las Verdades eternas en Descartes)*. Tesis latina traducida por M. Canguilhem, con un prefacio de Léon Brunschweig. –Es una excelente idea haber dado una traducción francesa de esta tesis latina de Emile Boutroux, aunque no sea más que un simple estudio histórico sobre esta singular teoría de Descartes según la cual las verdades eternas son creadas por Dios de tal manera que lo posible y lo imposible no son tales sino porque Dios lo ha querido libremente, en el sentido de una libertad de indiferencia. Tras haber leído este librito, se ve mejor cómo esta teoría se vincula a todo el conjunto de la filosofía cartesiana; pero no pensamos que, en sí misma, aparezca mejor justificada. –El prefacio en el cual L. Brunschweig ha dado una apreciación de conjunto de la filosofía de Emile Boutroux está falto con frecuencia de claridad; y ¿es verdaderamente admisible que la cuestión de las relaciones de Francia y de Alemania sea puesta en el mismo plano que la de las relaciones entre ciencia y religión?

- R. P. J. Maréchal, S. J. (Section philosophique du *Museum Lessianum*), *Le Point de départ de la Métaphysique* *(El Punto de partida de la Metafísica)*, lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Cuaderno V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. -El autor se ha propuesto una especie de confrontación del tomismo con la filosofía moderna, y, aquí, más especialmente con el kantismo; ¿no es conceder una importancia excesiva a "problemas" puramente artificiales, y hay verdaderamente que querer constituir, sobre bases tomistas, una "Teoría del conocimiento"? La antigüedad y la Edad Media, que preferían con buen criterio ir directamente al conocimiento mismo, no se han apurado por esas cuestiones; y no vemos que la metafísica tenga realmente necesidad de tal "punto de partida". Por otra parte, aunque somos muy poco partidarios de esa mezcla de puntos de vista heterogéneos y de esas discusiones que con mucha frecuencia conducen a bastante lamentables concesiones, no dejamos de

reconocer todo el mérito de un trabajo considerable, y tanto más difícil cuando se trata de comparar entre sí unas teorías que se expresan en lenguajes tan diferentes como es posible.

- J. G. Frazer, *Les Dieux du Ciel* *(Los Dioses del Cielo)*. Traducido del inglés por Pierre Sayn. –Se conocen lo bastante las teorías del autor, basadas en la hipótesis gratuita de una "naturalismo" primitivo; asimismo, cuando habla de los "dioses del Cielo", no puede sorprender que entienda esta expresión en el sentido más material, haciendo de esos dioses simples personificaciones del cielo visible o de los fenómenos celestes y atmosféricos. Para aquellos que no están dispuestos a aceptar ciegamente tales interpretaciones, las obras de este género no pueden valer sino como recopilación de hechos; y además hay que tener cuidado de que esos hechos pueden ser frecuentemente deformados por las ideas preconcebidas de aquellos que los relatan. Nos preguntamos además si es muy útil extenderse tan ampliamente sobre historias de las poblaciones negras, que ocupan aquí más de un tercio del volumen, y cuya mayor parte no hacen sino repetirse de unas a otras con variantes casi insignificantes; eso es verdaderamente llevar un poco lejos la manía del detalle que caracteriza a cierta erudición contemporánea.

- Paul Choisnard, *Les Preuves de l'influence astrale sur l'homme* *(Las Pruebas de la influencia astral sobre el hombre)*. –Este folleto resume diversos trabajos anteriores del autor sobre astrología, y más particularmente sobre lo que él llama "la ley de herencia astral", ley de la que ha encontrado además una indicación muy clara en Képler. Por desgracia, su astrología llamada "científica", es decir, concebida sobre el modelo de las ciencias experimentales modernas, especialmente sobre las estadísticas y el cálculo de probabilidades, no nos parece tener más que relaciones muy lejanas con la auténtica astrología tradicional, tal como la conocieron en la antigüedad y en la Edad Media; convendría evitar toda confusión entre unos puntos de vista esencialmente diferentes.

- Edouard Dujardin, *Le Dieu Jésus, essai sur les origines et sur la formation de la légende évangélique* *(El Dios Jesús, ensayo sobre los orígenes y sobre la formación de la leyenda evangélica)*. -Tenemos aquí todavía una nueva hipótesis (el autor mismo reconoce que no es más que eso) sobre los orígenes del Cristianismo, que habría sido la continuación o "nuevo despertar" de una antigua "religión de misterio" palestina, cuyo dios, llamado Jesús (o Josué), habría sido inmolado y crucificado ritualmente en un "drama sacro" realizado por última vez en el año 27 de nuestra era. El Sr. Dujardin se aparta de la concepción "mítica", sostenida recientemente por Chouchoud, en que reconoce a Jesús alguna historicidad, pero que es solamente una "historicidad espiritual"; hay que precisar además que la "espiritualidad", para él, debe entenderse en un sentido puramente "sociológico"; y utiliza a la vez los pretendidos resultados de la "crítica independiente" (léase anticristiana), la teoría de Robertson Smith, según la cual "el rito precede y produce el mito", y la de Durkheim según la cual "el dios es la hipóstasis de la Sociedad". Hay que esperar la continuación, pues este volumen se presenta como el primero de toda una serie; pero estamos bien persuadidos, que por lo que ya hemos visto, esta hipótesis no es sino una fantasía más que viene a añadirse a muchas otras, y que no tiene más solidez que la que pretende remplazar; esas construcciones pseudo-científicas, engendradas por el desorden intelectual de nuestra época, se hundirán una tras otra y, finalmente, la verdadera tradición cristiana sin duda nada tiene que temer de ellas.

- Raoul Montandon, *Les Radiations humaines, Introduction à la démonstration expérimentale de l'existence des corps subtils de l'homme* *(Las Radiaciones humanas, introducción a la demostración experimental de la existencia de los cuerpos sutiles del hombre)*. –Este grueso volumen no es sino una recopilación de hechos y de experiencias tendentes a probar la realidad de las "radiaciones", de naturaleza más o menos indeterminada, que emanarían del cuerpo humano, y más generalmente, de todos los organismos vivientes. El subtítulo, no obstante, contiene una expresión tendenciosa, la de

“cuerpos sutiles”, que implica la aceptación de ciertas teorías espiritistas u ocultistas, y en la cual el empleo de la palabra “cuerpo” denota una concepción bastante groseramente materializada; ¿no convendría mucho mejor la de “fuerzas”? Pensamos, por lo demás, que los fenómenos de que se trata están mucho más cerca del dominio fisiológico de lo que algunos parecen suponer; estamos muy lejos de contestar su realidad, pero nos preguntamos por qué razón todas las obras de este género reproducen constantemente ejemplos sospechosos o mal controlados que sin duda sería preferible dejar de lado, aunque sólo fuese para no dar pábulo a objeciones demasiado fáciles. Por otra parte, ¿por qué, de tres personalidades a la memoria de las cuales está dedicado este libro hay dos que fueron convencidos espiritistas? Ello es poco apropiado para dar la impresión de una investigación independiente y, si los “metapsíquicos” no son tomados en serio, hay que confesar que los errores que cometen son por algo.

- Louis Lavelle, *La Dialectique de l’éternel présent: De l’Être* *(La Dialéctica del eterno presente: del Ser)*. –Es éste un curioso ensayo de ontología, presentado bajo una forma original quizá, pues algunas de las tesis en él contenidas, como la de la “univocidad del ser” por ejemplo, parecen pasaderamente “heréticas”. Y ¿qué pensar de la identificación del ser total con un “individuo infinito”, sobre todo cuando se dice por otra parte que ese mismo todo “no puede ser más que una idea”? Hay sin embargo consideraciones interesantes, especialmente las relacionadas con el juicio universal “el ser es”; pero eso está muy complicado, y quizás bastante inútilmente. Además, contrariamente a lo que el título hacía esperar, la cuestión de las relaciones del tiempo y de la eternidad apenas es aclarada; en particular, la distinción esencial de los dos sentidos del “presente”, el uno temporal, el otro intemporal, falta por completo. Por otro lado, para decirlo claramente, toda esta “dialéctica”, por ingeniosa que pueda ser, nos da la impresión de un juego y nos parece muy “verbal” en el fondo; ¡qué lejos está todo eso del conocimiento verdadero!

- Augustin Jakubisiak, *Essai sur les limites de l’espace et du temps* *(Ensayo sobre los límites del espacio y del tiempo)*. –Aunque esta tesis parezca, según el título, deber ser de orden cosmológico, comienza por una interpretación ontológica de los principios lógicos, que por otro lado nos parece bastante contestable en cuanto a la aplicación que se hace del “ser concreto” y en cuanto a la afirmación de “discontinuidad” que se quiere sacar de ella. El autor desarrolla después las consecuencias de esta interpretación, consecuencias no “metafísicas”, como anuncia primero, sino propiamente “físicas” en el sentido etimológico de la palabra; más precisamente aún, son en gran parte “epistemológicas”, es decir, que proceden sobre todo de la filosofía de las ciencias tal como se las entiende hoy. Hay por lo tanto una multiplicidad de puntos de vista que no discurre sin alguna confusión, a lo cual se añade además el empleo de una terminología a veces demasiado poco precisa. Hay sin embargo cosas notables en la crítica que se hace de algunas teorías; pero ¿por qué dar tanta importancia al estado actual de la ciencia y a concepciones que sin duda no tendrán más que una efímera duración? La parte constructiva de la obra encierra afirmaciones muy discutibles: discontinuidad de espacio y de tiempo, explicación espacial del número; y la extensión de las nociones de espacio y de tiempo a toda simultaneidad y a toda sucesión (que también se encuentra en Leibnitz) es verdaderamente abusiva. En la conclusión, el autor busca concordar su teoría con la revelación cristiana, y las observaciones a las cuales es llevado por ese camino no son, en su libro, lo menos digno de interés.

- Bertrand Rusell, *Analyse de l’Esprit* *(Análisis del Espíritu);* traducido del inglés por M. Lefèvre. –Este libro, nos dice el autor, ha nacido de una tentativa de conciliar dos tendencias diferentes, la de la psicología, que cada vez deviene más dependiente de la fisiología, y la de la física, que, por su lado, hace la materia cada vez menos “material”. Se podría creer, a primera vista, que se trata de un retorno a las concepciones antiguas, en las cuales el espíritu y la materia no eran radicalmente separados uno de otro como los son desde Descartes; pero, de hecho, no hay nada de eso, pues se trata de un punto de vista “empirista” y “evolucionista” que es puramente moderno, en el peor sentido de esta palabra,

y en el cual se llama “espíritu” a algo muy poco “espiritual” en realidad, siendo negada toda facultad superior al orden sensible o pasada bajo silencio. Entre las recientes teorías psicológicas, “behaviorista” u otras, que examina B. Rusell con la mayor seriedad, las hay muy divertidas para quienquiera que pueda considerarlas con un completo desinterés; ¿no se encontrará un Molière para poner en escena semejantes necedades?

- Ch. Appuhn, *Spinoza*. -Este volumen forma parte de la colección “Civilización y Cristianismo”, dirigida por Louis Rougier, y que es la continuación de la de los “Maestros del Pensamiento anticristiano”; es decir, que los extractos de Spinoza que forman su parte principal han sido escogidos, no imparcialmente, sino con el designio bien perfilado de hacer aparecer al autor bajo un aspecto tan estrictamente “racionalista” como sea posible; hasta se llega, en ese sentido, a hacer de él, con razón o sin ella, el “verdadero inventor” de la “crítica” moderna. La larga introducción que precede a estos extractos es interesante desde el punto de vista histórico, pero, por nuestra parte, sacaríamos una conclusión muy distinta a la del Sr. Appuhn y mucho menos ventajosa para Spinoza: y es que éste, cuando se ha puesto a hablar de religión, lo ha hecho como “profano”, es decir, como hombre que de ello no entiende nada. Nos preguntamos incluso, por qué aberración han querido algunos presentar como un kabalista a un filósofo que ha escrito que, en su opinión, “las altas especulaciones nada tienen que ver con la escritura”, lo cual es precisamente la negación formal de la Kabalá hebrea.

- M. Dugard, *Sur les frontières de la Foi* *(En las fronteras de la Fe)*. –El autor, en una advertencia preliminar, ruega a los teólogos no abrir su libro y con mucha razón, pues el concepto que él se hace de la religión sin duda nada tiene que ver con la teología. Las objeciones dirigidas al Cristianismo por el “pensamiento moderno”, y las respuestas que éste plantea testimonian parejamente el desarraigo mental de nuestra época, y a este título presenta esta obra algún interés para nosotros. Esta religión “humanizada”, reducida a simples preocupaciones morales y sociales, despojada de todo contenido doctrinal y de toda intelectualidad, ¿es verdaderamente una religión todavía? El nombre de “religiosidad” ¿no convendría mucho mejor a tal conjunto de vagas aspiraciones sentimentales, que una extraña ilusión hace tomar por “espiritualidad”? Quizás eso es todo lo que puede admitir, en cuanto a religión, un espíritu infiltrado por todos los prejuicios contemporáneos, desde la creencia en el progreso hasta la confusión de la inteligencia con la razón discursiva. En todo caso, ese cristianismo llamado “evangélico, del cual no es muy seguro que reconozca la divinidad de Cristo, se asemeja mucho a algunas formas de “protestantismo liberal”. ¡Cuánta estrechez se nota en esas concepciones aminoradas, que se glorían de “amplitud de espíritu” y se creen muy superiores a las “tradiciones inmutables”!

- Edouard Le Roy, *L’Exigence idéaliste et le Fait de l’Évolution* *(La Exigencia idealista y el Hecho de la Evolución)*. –Vemos en este libro al evolucionismo bergsoniano solidarizarse lo más claramente posible con el “transformismo”, y eso en el momento en el cual, por confesión del autor mismo, éste ha perdido ya mucho terreno. Encontramos también, expresadas tal vez más francamente que en H. Bergson, afirmaciones como la del “cambio puro, bastándose a sí mismo”, y de la “substancialidad intrínseca del devenir”. Evidentemente nos falta aquí espacio para discutir esas concepciones, pero al menos podemos hacer al respecto las siguientes dos observaciones: primero, esos filósofos triunfan un poco demasiado fácilmente porque no encuentran lo inmutable en parte ninguna del dominio “físico”, mientras que todo lo que afirman equivale precisamente a la negación misma de la “metafísica”. Además, una constatación se impone: y es que aquellos que han podido creer que el bergsonismo se oponía de algún modo al “cientificismo” deberán renunciar a esta ilusión; aquí, por el contrario, se reúne con el “cientificismo” de la manera más ingenua, la que toma las hipótesis como “hechos”. Todo eso envejecerá terriblemente rápido, incluso si ya no está un poco “pasado de moda”; bien podemos emplear esta expresión, pues, en el fondo, el éxito de las teorías de este género es un asunto de moda y nada más.

- Annie Besant, *La Nouvelle Civilisation* *(La Nueva Civilización)*. –En este librito están reunidas cuatro conferencias dadas en Londres, en junio de 1927, por la presidenta de la Sociedad Teosófica. La "nueva civilización", según ella, es la de la "subraza" que actualmente se forma en California, en espera de la venida de la futura "raza-madre" que debe, un poco más tarde, nacer en la misma región. Tales previsiones de fantasía apenas son, a decir verdad, sino un pretexto para declamaciones humanitarias y "socializantes", que ordinariamente no salen del dominio banal de las predicaciones de "fraternidad universal" que se oyen en los medios de ese tipo.

- J. Krishnamurti, *La Vie comme idéal (La Vida como ideal)*. –Tras el "Apóstol", he aquí al "Mesías" mismo, y su conferencia es aún más banal si fuera ello posible: un amasijo de frases vacías y vagas, de donde la única impresión que se desprende un poco claramente es la de una especie de "anarquismo intelectual". Cosa curiosa, mientras que algunos presentan al autor de estas páginas como el fundador de la religión del porvenir, él declara que "las religiones no son a sus ojos más que los pensamientos congelados de los hombres" y que "no tienen, según él, relación ninguna con la verdad". Se puede preguntar cómo sus discípulos llegarán a reconocerse en ese caos de aserciones que se destruyen unas a otras; aunque es cierto que las contradicciones apenas parecen molestarles.

- A. E. Powell, *Le Corps astral* *(El Cuerpo astral)*. –Todavía un libro de la misma procedencia que los dos anteriores, pero de un carácter bastante diferente: es, como el autor dice: una "compilación" de lo que ha sido ya expuesto sobre el tema en otras obras teosofistas, especialmente en las del "Doctor" Annie Besant y de "Monseñor" Leadbeater. Se encontrarán ahí todas las fantásticas aseveraciones de los "clarividentes"; y, viéndolas así resumidas y reunidas, se da uno cuenta más claramente aún de la manera groseramente material como esas gentes representan todas las cosas.

- Edouard Le Roy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* *(Los Orígenes humanos y la evolución de la Inteligencia)*. –Esta recopilación de lecciones impartidas en el Colegio de Francia por el sucesor de H. Bergson está, como el precedente que aquí hemos reseñado (noviembre de 1928), dedicado enteramente a la exposición y a la defensa de una teoría transformista, aplicada esta vez más especialmente a la especie humana. Las observaciones que hemos formulado, sobre todo en lo que concierne a la confusión de una hipótesis con un hecho, se aplican por tanto igualmente; e, incluso, si dispusiéramos del espacio suficiente para discutir esas cosas en detalle, apenas nos sentiríamos con ganas para ello: ¡se nota tan terriblemente la fecha de todo eso! Es bastante divertido, pero tal vez un poco triste, comprobar que el transformismo se encuentra con dos católicos entre sus últimos defensores: el Sr. Le Roy y el P. Teilhard de Chardin, cuya colaboración parece tan estrecha que podría decirse verdaderamente que piensan en común... Añadamos solamente que el lenguaje de Le Roy es a veces bien extraordinario: así, un capítulo es titulado "La noosfera y la hominización"; por otro lado, se dice que "el pre-hombre tenía un comportamiento arbóreo", lo cual simplemente quiere decir que vivía en los árboles; ¿qué necesidad hay de emplear semejante jerga?